MICHEL FOUCAULT

A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS

3ª edição

NAU
EDITORA

A editora utilizou a tradução e a supervisão final do texto coordenada pelo Departamento de Letras da PUC-Rio para publicação nos *Cadernos da PUC-Rio*, nº16, 1974. A tradução foi realizada por *Roberto Cabral de Melo Machado* e *Eduardo Jardim Morais* e a supervisão final do texto foi trabalho de *Léa Porto de Abreu Novaes, Cleonice Berardinelli, Roberto Balalai, Vera Maria Palmeira de Paulo, Kátia Chalita Mattar, Maria Teresa Horta* e *Sampaio Fernandes.*

Capa
Design: Ana Lopes

CIP-BRASIL. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

F86v
Foucault, Michel, 1926-1984
A verdade e as formas jurídicas / Michel Foucault, (tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J. — Rio de Janeiro : NAU Editora, 2002.
160p.

Tradução de: La vérité et les formes juridiques
Conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973
ISBN 85-85936-48-7

1. Direito — Filosofia. I. Título

96-0291 CDU 34.01

1ª edição • 1996 1ª reimpressão • 1998
2ª edição • 1999 1ª reimpressão • 2000 2ª reimpressão • 2001
3ª edição • 2002


/ Editora Trarepa Ltda.
Av. Nossa Senhora de Fátima, 155 — Centro
Engº Paulo de Frontin — RJ — CEP 26650-000
Telefax: 21 2542 4272 — email: nau@alternex.com.br
Não encontrando este livro na livraria pedir via fax ou email.

Esta obra foi composta pela Editora Trarepa Ltda em Agaramond e impressa na Gráfica Vozes em maio de 2002 em papel off set 90 g/m² para o miolo e papel cartão supremo 250 g/m² para a capa.

Sumário

I

O que gostaria de dizer-lhes nestas conferências são coisas possivelmente inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho; hipótese de trabalho para um trabalho futuro. Pediria, para tanto, sua indulgência e, mais do que isto, sua maldade. Isto é, gostaria muito que, ao fim de cada conferência, me fizessem perguntas, críticas e objeções para que, na medida do possível e na medida em que meu espírito não é ainda rígido demais, possa pouco a pouco adaptar-me a elas; e que possamos assim, ao final dessas cinco conferências, ter feito, em conjunto, um trabalho ou eventualmente algum progresso.

Apresentarei hoje uma reflexão metodológica para introduzir esse problema, que sob o título de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, pode-lhes parecer um tanto enigmático. Tentarei apresentar-lhes o que no fundo é o ponto de convergência de três ou quatro séries de pesquisas existentes, já exploradas, já inventariadas, para confrontá-las e reuni-las em uma espécie de pesquisa, não digo original, mas pelo menos, renovadora.

Em primeiro lugar, uma pesquisa propriamente histórica, ou seja: como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais? A questão é a seguinte: existe uma

tendência que poderíamos chamar, um tanto ironicamente, de marxismo acadêmico, que consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão. Parece-me que essa forma de análise, tradicional no marxismo universitário da França e da Europa, apresenta um defeito muito grave: o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado.

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história.

Assim, gostaria particularmente de mostrar como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas sociais do controle e da vigilância. E como, de certa maneira, esse saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento. Podemos dizer que a história dos domínios do saber em relação com as práticas sociais, excluída a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente, é um dos primeiros eixos de pesquisa que agora lhes proponho.

O segundo eixo de pesquisa é um eixo metodológico, que poderíamos chamar de análise dos discursos. Ainda aqui existe, parece-me, em uma tradição recente mas já aceita nas universidades européias, uma tendência a tratar o discurso como um conjunto de fatos linguísticos ligados entre si por regras sintáticas de construção.

Há alguns anos foi original e importante dizer e mostrar que o que era feito com a linguagem — poesia, literatura, filosofia, discurso em geral — obedecia a um certo número de leis ou regularidades internas — as leis e regularidades da linguagem. O caráter linguístico dos fatos de linguagem foi uma descoberta que teve importância em determinada época.

Teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma — e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos — como jogos *(games)*, jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro. Essa análise do discurso como jogo estratégico e polêmico é, a meu ver, um segundo eixo de pesquisa.

Enfim, o terceiro eixo de pesquisa que lhes proponho, e que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito. Essa teoria foi profundamente modificada e renovada, ao longo dos últimos anos, por um certo número de teorias ou, ainda mais seriamente, por um certo número de práticas, entre as quais, é claro, a psicanálise se situa em primeiro plano. A psicanálise foi certamente a prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental

a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes.

Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir. Ora, parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito. Mas se a psicanálise o fez, em compensação, no domínio do que poderíamos chamar teoria do conhecimento, ou no da epistemologia, ou no da história das ciências ou ainda no da história das idéias, parece-me que a teoria do sujeito permaneceu ainda muito filosófica, muito cartesiana e kantiana, pois ao nível de generalidade em que me situo, não faço, por enquanto, diferença entre as concepções cartesiana e kantiana.

Atualmente, quando se faz história — história das idéias, do conhecimento ou simplesmente história — atemonos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.

Para retomar meu ponto de partida, podemos ver como, em uma certa tradição universitária ou acadêmica do marxismo, esta concepção filosoficamente tradicional do sujeito não foi ainda sustada. Ora, a meu ver isso é que deve ser feito: a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através

de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais.

Esse é o fundo teórico dos problemas que gostaria de levantar.

Pareceu-me que entre as práticas sociais em que a análise histórica permite localizar a emergência de novas formas de subjetividade, as práticas jurídicas, ou mais precisamente, as práticas judiciárias, estão entre as mais importantes.

A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie de história interna da verdade, a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas — regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber — e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior, da verdade.

As práticas judiciárias — a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história — me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas.

Eis aí a visão geral do tema que pretendo desenvolver: as formas jurídicas e, por conseguinte, sua evolução no campo do direito penal como lugar de origem de um determinado número de formas de verdade. Tentarei mostrar-lhes como certas formas de verdade podem ser definidas a partir da prática penal. Pois o que chamamos de *inquérito (enquête)* — inquérito tal como é e como foi praticado pelos filósofos de século XV ao século XVIII, e também por cientistas, fossem eles geógrafos, botânicos, zoólogos, economistas — é uma forma bem característica da verdade em nossas sociedades.

Ora, onde encontramos a origem do inquérito? Nós a encontramos em uma prática política e administrativa de que irei falar-lhes, mas a encontramos também em prática judiciária. E foi no meio da Idade Média que o inquérito apareceu como forma de pesquisa da verdade no interior da ordem jurídica. Foi para saber exatamente quem fez o quê, em que condições e em que momento, que o Ocidente elaborou as complexas técnicas do inquérito que puderam, em seguida, ser utilizadas na ordem científica e na ordem da reflexão filosófica.

Da mesma forma, no século XIX também se inventaram, a partir de problemas jurídicos, judiciários, penais, formas de análise bem curiosas que chamaria de *exame (examen)* e não mais de inquérito. Tais formas de análise deram origem à Sociologia, à Psicologia, à Psicopatologia, à Criminologia, à Psicanálise. Tentarei mostrar-lhes como, ao procurarmos a origem destas formas, vemos que elas nasceram em ligação direta com a formação de um certo número de controles políticos e sociais no momento da formação da sociedade capitalista, no final do século XIX.

Temos assim, em linhas gerais, a formulação do que será tratado nas conferências seguintes. Na próxima, falarei sobre o nascimento do inquérito no pensamento grego, em algo que

nem é totalmente um mito, nem inteiramente uma tragédia — a história de Édipo. Falarei da história de Édipo não como ponto de origem, de formulação do desejo ou das formas do desejo do homem, mas, ao contrário, como episódio bastante curioso da história do saber e ponto de emergência do inquérito. Na conferência subsequente, tratarei da relação que se estabeleceu na Idade Média, do conflito, da oposição entre o regime da *prova (épreuve)* e o sistema do *inquérito.* Finalmente, nas duas últimas falarei do nascimento do que chamo o *exame* ou as ciências de exame que estão em relação com a formação e estabilização da sociedade capitalista.

No momento, gostaria de retomar, de forma diferente, as reflexões metodológicas puramente abstratas de que falava há pouco. Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. O que me proponho agora é seguir na obra de Nietzsche os lineamentos que nos podem servir de modelo para as análises em questão.

Tomarei, como ponto de partida, um texto de Nietzsche datado de 1873, e só publicado postumamente. Diz o texto:

> "Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal."

Nesse texto, extremamente rico e difícil, deixarei de lado várias coisas, até mesmo, e sobretudo, a célebre e difícil frase: "Foi o instante da maior mentira". Considerarei inicialmente, e de bom grado, a insolência, a desenvoltura de Nietzsche ao dizer que o conhecimento foi inventado sobre um astro e em um determinado momento. Falo de insolência, nesse texto de Nietzsche, porque não devemos esquecer que em 1873 estamos, senão em pleno kantismo, pelo menos, em pleno neokantismo. E a idéia de que o tempo e o espaço podem preexistir ao conhecimento, a idéia de que o tempo e o espaço não são formas do conhecimento, mas, pelo contrário, espécie de rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar, é para a época absolutamente inadmissível.

É a isso que gostaria de me ater, fixando-me primeiramente no próprio termo invenção. Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção, — o termo alemão é *Erfindung* —, é frequentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem;* quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*.

Tem-se um certo número de provas disto. Apresentarei duas ou três. Por exemplo, em um texto que é, segundo creio, da *Gaia Ciência*, em que fala de Schopenhauer reprovando-lhe sua análise da religião, Nietzsche diz que Schopenhauer cometeu o erro de procurar a origem — *Ursprung* — da religião em um sentimento metafísico, que estaria presente em todos os homens e conteria, por antecipação, o núcleo de toda religião, seu modelo ao mesmo tempo verdadeiro e essencial. Nietzsche afirma: eis uma análise da história da religião que é totalmente

falsa, pois admitir que a religião tem origem em um sentimento metafísico significa, pura e simplesmente, que a religião já estava dada, ao menos em estado implícito, envolta nesse sentimento metafísico. Ora, diz Nietzsche, a história não é isso, não é dessa maneira que se faz história, não é dessa maneira que as coisas se passaram. Pois a religião não tem origem, não tem *Ursprung*, ela foi inventada, houve uma *Erfindung* da religião. Em um dado momento, algo aconteceu que fez aparecer a religião. A religião foi fabricada. Ela não existia anteriormente. Entre a grande continuidade da *Ursprung* descrita por Schopenhauer e a ruptura que caracteriza a *Erfindung* de Nietzsche há uma oposição fundamental.

Falando a respeito da poesia, sempre na *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma haver quem procure a origem, *Ursprung*, da poesia, quando na verdade não há *Ursprung* da poesia, há somente uma invenção da poesia. Um dia alguém teve a idéia bastante curiosa de utilizar um certo número de propriedades rítmicas ou musicais da linguagem para falar, para impor suas palavras, para estabelecer através de suas palavras uma certa relação de poder sobre os outros. Também a poesia foi inventada ou fabricada.

Existe ainda a famosa passagem no final do primeiro discurso de *A Genealogia da Moral*, em que Nietzsche se refere a essa espécie de grande fábrica, de grande usina, em que se produz o ideal. O ideal não tem origem. Ele também foi inventado, fabricado, produzido por uma série de mecanismos, de pequenos mecanismos.

A invenção — *Erfindung* — para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. Foi por obscuras relações de poder que a poesia foi inventada. Foi igualmente por puras obscuras rela-

ções de poder que a religião foi inventada. Vilania portanto de todos estes começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinharias, pois foi de mesquinharia em mesquinharia, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções.

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento.

Portanto, para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o

resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como "uma centelha entre duas espadas", mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas.

Efeito de superfície, não delineado de antemão na natureza humana, o conhecimento vem atuar diante dos instintos, acima deles, no meio deles; ele os comprime, traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos. Mas não se pode deduzir o conhecimento, de maneira analítica segundo uma espécie de derivação natural. Não se pode, de modo necessário, deduzi-lo dos próprios instintos. O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e consequentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contra-natural.

Este é o primeiro sentido que pode ser dado à idéia de que o conhecimento é uma invenção e não tem origem. Mas o outro sentido que pode ser dado a esta afirmação seria o de que o conhecimento, além de não estar ligado à natureza humana, de não derivar da natureza humana, nem mesmo é aparentado, por um direito de origem, com o mundo a conhecer. Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer. Em termos mais rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas.

Eis a grande ruptura com o que havia sido tradição da filosofia ocidental, quando até mesmo Kant foi o primeiro a dizer explicitamente que as condições de experiência e do objeto de experiência eram idênticas. Nietzsche pensa ao contrário, que entre conhecimento e mundo a conhecer há

tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana. Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza.

O conhecimento não tem relações de afinidade com o mundo a conhecer, diz Nietzsche frequentemente. Citarei apenas um texto da *Gaia Ciência* (parágrafo 109): "O caráter do mundo é o de um caos eterno; não devido à ausência de necessidade, mas devido à ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza e de sabedoria". O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis na natureza. É contra um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar. É com ele que o conhecimento se relaciona. Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo. Não é natural à natureza ser conhecida.

E assim como entre instinto e conhecimento encontramos não uma continuidade, mas uma relação de luta, de dominação, de subserviência, de compensação etc., da mesma forma, entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural. Só pode haver uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação. O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas.

Parece-me haver, nessa análise de Nietzsche, uma dupla ruptura muito importante com a tradição da filosofia ocidental e cuja lição devemos conservar. A primeira é a ruptura entre o conhecimento e as coisas. O que, efetivamente, na filosofia

ocidental assegurava que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? O que garantia isto na filosofia ocidental, senão Deus? Deus, certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus.

Se não existe mais relação entre o conhecimento e as coisas a conhecer, se a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência, a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento. Na mesma passagem da *Gaia Ciência* em que evoca a ausência de ordem, de encadeamento, de formas, de beleza do mundo, Nietzsche pergunta precisamente:

> "quando cessaremos de ser obscurecidos por todas essas sombras de deus, quando conseguiremos desdivinizar completamente a natureza?"

A ruptura da teoria do conhecimento com a teologia começa de maneira estrita com uma análise como a de Nietzsche.

Em segundo lugar, diria que, se é verdade que entre o conhecimento e os instintos — tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano — há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania.

Remontando à tradição filosófica a partir de Descartes, para não ir mais longe, vemos que a unidade do sujeito humano era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer,

do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isto assegurava a existência do sujeito. Se é verdade que há, por um lado, os mecanismos do instinto, os jogos do desejo, os afrontamentos da mecânica do corpo e da vontade e, por outro lado, a um nível de natureza totalmente diferente, o conhecimento, então não se tem mais necessidade da unidade do sujeito humano. Podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe. Eis em que o texto de Nietzsche que citei, consagrado à invenção do conhecimento, me parece estar em ruptura com a tradição filosófica mais antiga e mais estabelecida na filosofia ocidental.

Ora, quando Nietzsche diz que o conhecimento é o resultado dos instintos, mas não é um instinto, nem deriva diretamente dos instintos, que quer dizer ele exatamente, e como concebe este curioso mecanismo pelo qual os instintos, sem ter nenhuma relação de natureza com o conhecimento, podem por seu simples jogo, produzir, fabricar, inventar um conhecimento que nada tem a ver com eles? Eis a segunda série de problemas que gostaria de abordar. Existe um texto da *Gaia Ciência* (parágrafo 333) que podemos considerar como uma das análises mais estritas que Nietzsche fez dessa fabricação, dessa invenção do conhecimento. Nesse longo texto intitulado — "Que significa conhecer?" — Nietzsche retoma um texto de Spinoza, onde este opunha *intelligere*, compreender, a *ridere, lugere, detestari.* Spinoza dizia que, se quisermos compreender as coisas, se quisermos efetivamente compreendê-las em sua natureza, em sua essência e portanto em sua verdade, é necessário que nos abstenhamos de rir delas, de deplorá-las ou de detestá-las. Somente quando estas paixões se apaziguam podemos enfim compreender. Nietzsche diz que isto não somente não é verdade, mas é exatamente o contrário que acontece. *Intelligere*, compreender, não é nada mais que um certo jogo, ou

melhor, o resultado de um certo jogo, de uma certa composição ou compensação entre *ridere*, rir, *lugere*, deplorar, e *detestari*, detestar.

Nietzsche diz que só compreendemos porque há por trás de tudo isso o jogo e a luta desses três instintos, desses três mecanismos, ou dessas três paixões que são o rir, o deplorar e o detestar (o ódio). Com relação a isso é preciso considerar algumas coisas.

Inicialmente, devemos considerar que essas três paixões, ou esses três impulsos — rir, detestar e deplorar — têm em comum o fato de serem uma maneira não de se aproximar do objeto, de se identificar com ele, mas, ao contrário, de conservar o objeto à distância, de se diferenciar dele ou de se colocar em ruptura com ele, de se proteger dele pelo riso, desvalorizá-lo pela deploração, afastá-lo e eventualmente destruí-lo pelo ódio. Portanto, todos esses impulsos que estão na raiz do conhecimento e o produzem têm em comum o distanciamento do objeto, uma vontade de se afastar dele e de afastá-lo ao mesmo tempo, enfim de destruí-lo. Atrás do conhecimento há uma vontade, sem dúvida obscura, não de trazer o objeto para si, de se assemelhar a ele, mas ao contrário, uma vontade obscura de se afastar dele e de destruí-lo, maldade radical do conhecimento.

Chegamos assim a uma segunda idéia importante. A de que esses impulsos — rir, deplorar, detestar — são todos da ordem das más relações. Atrás do conhecimento, na raiz do conhecimento, Nietzsche não coloca uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário, impulsos que nos colocam em posição de ódio, desprezo, ou temor diante de coisas que são ameaçadoras e presunçosas.

Se esses três impulsos — rir, deplorar e odiar — chegam a produzir o conhecimento não é, segundo Nietzsche, porque se apaziguaram, como em Spinoza, ou se reconciliaram, ou chegaram a uma unidade. É, ao contrário, porque lutaram entre si, porque se confrontaram. É porque esses impulsos se combateram, porque tentaram, como diz Nietzsche, prejudicar uns aos outros, é porque estão em estado de guerra, em uma estabilização momentânea desse estado de guerra, que eles chegam a uma espécie de estado, de corte onde finalmente o conhecimento vai aparecer como "a centelha entre duas espadas".

Não há, portanto, no conhecimento uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas, ao contrário, uma relação de distância e dominação; não há no conhecimento algo como felicidade e amor, mas ódio e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder. Os grandes temas tradicionalmente apresentados na filosofia ocidental foram inteiramente questionados no texto citado de Nietzsche.

A filosofia ocidental — e, desta vez, não é preciso referir-nos a Descartes, podemos remontar a Platão — sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade. Todos esses grandes temas são agora postos em questão. Daí se compreende porque é a Spinoza que Nietzsche se refere, pois Spinoza, de todos os filósofos ocidentais, foi quem levou mais longe essa concepção do conhecimento como adequação, beatitude e unidade. Nietzsche coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como o ódio, a luta, a relação de poder.

Compreende-se, então, porque Nietzsche afirma que o filósofo é aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento por pensá-lo sempre na forma da adequação,

do amor, da unidade, da pacificação. Ora, se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E é somente nessas relações de luta e de poder — na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder — que compreendemos em que consiste o conhecimento.

Pode-se então compreender como uma análise desse tipo nos introduz, de maneira eficaz, em uma história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito do conhecimento.

Mas, antes, gostaria de responder a uma possível objeção: "tudo isso é muito bonito mas não está em Nietzsche; foi seu delírio, sua obsessão de encontrar em toda parte relações de poder, em introduzir essa dimensão do político até na história do conhecimento ou na história da verdade, que lhe fez acreditar que Nietzsche dizia isto".

Eu responderia duas coisas. Primeiramente, tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento — pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito — mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade. É um modelo que encontramos efetivamente em Nietzsche e penso mesmo que ele constitui em

sua obra um dos modelos mais importantes para a compreensão de alguns elementos aparentemente contraditórios da sua concepção do conhecimento.

Com efeito, se admitimos ser isto que Nietzsche entende por descoberta do conhecimento, se todas essas relações estão por trás do conhecimento que, de certa forma, é apenas seu resultado, podemos então compreender determinados textos de Nietzsche.

De início, todos aqueles em que Nietzsche afirma que não há conhecimento em si. Mais uma vez é preciso pensar em Kant, aproximá-los e verificar todas as diferenças. O que a crítica kantiana colocava em questão era a possibilidade de um conhecimento do em-si, um conhecimento sobre uma verdade ou uma realidade em-si. Nietzsche diz em *A genealogia da moral:* "Abstenhamo-nos, senhores filósofos, dos tentáculos das noções contraditórias tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em-si". Ou, ainda, em *A vontade de poder* Nietzsche afirma que não há ser em-si, como também não pode haver conhecimento em-si. E quando diz isso, designa algo totalmente diferente do que Kant compreendia por conhecimento em-si. Nietzsche quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito.

Assim podemos compreender a série de textos em que Nietzsche afirma que o conhecimento tem um caráter perspectivo. Quando Nietzsche diz que o conhecimento é sempre uma perspectiva, ele não quer dizer, no que seria uma mistura de kantismo e empirismo, que o conhecimento se encontra limitado no homem por um certo número de condições, de limites derivados da natureza humana, do corpo humano ou da própria estrutura do conhecimento. Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha.

É por isso que encontramos em Nietzsche a idéia, que volta constantemente, de que o conhecimento é ao mesmo tempo o que há de mais generalizante e de mais particular. O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento. Por outro lado, é sempre algo que visa, maldosa, insidiosa e

agressivamente, indivíduos, coisas, situações. Só há conhecimento na medida em que, entre o homem e o que ele conhece, se estabelece, se trama algo como uma luta singular, um *tête-à-tête*, um duelo. Há sempre no conhecimento alguma coisa que é da ordem do duelo e que faz com que ele seja sempre singular. Este é o caráter contraditório do conhecimento tal como é definido nos textos de Nietzsche que aparentemente se contradizem: generalizante e sempre singular.

Eis, portanto, como através dos textos de Nietzsche podemos restituir não uma teoria geral do conhecimento, mas um modelo que permite abordar o objeto destas conferências, o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade.

Retomo agora meu ponto de partida. Em uma certa concepção que o meio universitário faz do marxismo ou em uma certa concepção do marxismo que se impôs à universidade, há sempre no fundamento da análise a idéia de que as relações de força, as condições econômicas, as relações sociais são dadas previamente aos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico salvo em relação às ideologias tomadas como erros.

Chegamos assim a esta noção muito importante e ao mesmo tempo muito embaraçosa de ideologia. Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação de conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma destas condições políticas ou econômicas de

existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade.

O que pretendo mostrar nestas conferências é como, de fato, as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade.

Apresentarei alguns esboços desta história a partir das práticas judiciárias de onde nasceram os modelos de verdade que circulam ainda em nossa sociedade, se impõem ainda a ela e valem não somente no domínio da política, no domínio do comportamento quotidiano, mas até na ordem da ciência. Até na ciência encontramos modelos de verdade cuja formação releva das estruturas políticas que não se impõem do exterior ao sujeito de conhecimento mas que são, elas próprias, constitutivas do sujeito de conhecimento.

II

Gostaria hoje de falar da história de Édipo, assunto que há um ano se tornou consideravelmente fora de moda. A partir de Freud, a história de Édipo vinha sendo considerada como relatando a fábula mais antiga de nosso desejo e de nosso inconsciente. Ora, a partir do livro de Deleuze e Guattari, *L'Anti-Œdipe*, publicado no ano passado, a referência a Édipo desempenha um papel inteiramente diferente.

Deleuze e Guattari tentaram mostrar que o triângulo edipiano, pai-mãe-filho, não revela uma verdade atemporal, nem uma verdade profundamente histórica de nosso desejo. Eles tentaram mostrar que esse famoso triângulo edipiano constitui, para os analistas que o manipulam no interior da cura, uma certa maneira de conter o desejo, de garantir que o desejo não venha se investir, se difundir no mundo que nos circunda, no mundo histórico; que o desejo permaneça no interior da família e se desenrole como um pequeno drama quase burguês entre o pai, a mãe e o filho.

Édipo não seria pois uma verdade de natureza, mas um instrumento de limitação e coação que os psicanalistas, a partir de Freud, utilizam para conter o desejo e fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade em determinado momento. Em outras palavras, Édipo, segundo Deleuze e

Guattari, não é o conteúdo secreto de nosso inconsciente, mas a forma de coação que a psicanálise tenta impor na cura a nosso desejo e a nosso inconsciente. Édipo é um instrumento de poder, é uma certa maneira de poder médico e psicanalítico se exercer sobre o desejo e o inconsciente.

Confesso que um problema como este me atrai muito e que eu também me sinto tentado a pesquisar, por trás do que se pretende que seja a história de Édipo, alguma coisa que tem a ver não com a história indefinida, sempre recomeçada, do nosso desejo e do nosso inconsciente, mas com a história de um poder, um poder político.

Faço um parêntese para lembrar que tudo que tento dizer, tudo que Deleuze, com mais profundidade, mostrou em seu *L'Anti-Œdipe* faz parte de um conjunto de pesquisas que não dizem respeito, ao contrário do que se diz nos jornais, ao que tradicionalmente se chama de estrutura. Nem Deleuze, nem Lyotard, nem Guattari, nem eu nunca fazemos análise de estrutura, não somos absolutamente *estruturalistas*. Se me perguntassem o que faço e o que outros fazem melhor do que eu, diria que não fazemos pesquisa de estrutura. Faria um jogo de palavras e diria que fazemos pesquisas de dinastia. Diria, jogando com as palavras gregas δύναμις δυναστεία que procuramos fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora escondido, mais oculto, mais profundamente investido; as relações de poder. Curiosamente, as estruturas econômicas de nossa sociedade são melhor conhecidas, mais inventariadas, melhor destacadas que as estruturas de poder político. Gostaria de mostrar nessa série de conferências de que maneira relações políticas se estabeleceram e se investiram profundamente na nossa cultura dando lugar a uma série de fenômenos que não podem ser explicados a não ser que os relacionemos não às estruturas econômicas, às relações econômicas de produção, mas a relações políticas que investem toda a trama de nossa existência.

Pretendo mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles — deixarei de lado o problema do fundo mítico a que ela se liga — é representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou. Parece-me, que há realmente um complexo de Édipo na nossa civilização. Mas ele não diz respeito ao nosso inconsciente e ao nosso desejo, nem às relações entre desejo e inconsciente. Se existe complexo de Édipo, ele se dá não ao nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e de saber. É esta espécie de *complexo* que eu gostaria de analisar.

A tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas. Como todo mundo sabe, trata-se de uma história em que pessoas — um soberano, um povo — ignorando uma certa verdade, conseguem, por uma série de técnicas de que falaremos, descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano. A tragédia de Édipo é, portando, a história de uma pesquisa da verdade; é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época. Por esta razão o primeiro problema que se coloca é o de saber o que era na Grécia arcaica a pesquisa judiciária da verdade.

O primeiro testemunho que temos da pesquisa da verdade no procedimento judiciário grego remonta à *Ilíada*. Trata-se da história da contestação entre Antíloco e Menelau durante os jogos que se realizaram na ocasião da morte de Pátroclo. Entre esses jogos houve uma corrida de carros, que, como de costume, se desenrolava em um circuito com ida e volta,

passando por um marco que era preciso contornar o mais próximo possível. Os organizadores dos jogos tinham colocado neste lugar alguém que deveria ser o responsável pela regularidade da corrida que Homero, sem o nomear pessoalmente, diz ser uma testemunha, ἵστωρ aquele que está lá para ver. A corrida se desenrola e os dois primeiros que estão na frente no momento da curva são Antíloco e Menelau. Ocorre uma irregularidade e quando Antíloco chega primeiro, Menelau introduz uma contestação e diz ao juiz ou júri que deve dar o prêmio, que Antíloco cometeu uma irregularidade. Contestação, litígio, como estabelecer a verdade? Curiosamente, nesse texto de Homero, não se faz apelo àquele que viu, à famosa testemunha que estava junto ao marco e que deveria atestar o que aconteceu. Não se convoca o seu testemunho e nenhuma pergunta lhe é feita. Há somente contestação entre os adversários Menelau e Antíloco. Esta se desenvolve da seguinte maneira: depois da acusação de Menelau — "tu cometeste uma irregularidade" — e da defesa de Antíloco — "eu não cometi irregularidade" — Menelau lança um desafio: "Põe tua mão direita na testa do teu cavalo; segura com a mão esquerda teu chicote e jura diante de Zeus que não cometeste irregularidade". Nesse momento, Antíloco, diante deste desafio que é uma prova *(épreuve)*, renuncia à prova, renuncia a jurar e reconhece assim que cometeu irregularidade.

Eis uma maneira singular de produzir a verdade, de estabelecer a verdade jurídica: não se passa pela testemunha, mas por uma espécie de jogo, de prova, de desafio lançado por um adversário ao outro. Um lança um desafio, o outro deve aceitar o risco ou a ele renunciar. Se por acaso tivesse aceito o risco, se tivesse realmente jurado, imediatamente a responsabilidade do que iria acontecer, a descoberta final da verdade seria

transposta aos deuses. E seria Zeus, punindo o falso juramento, se fosse o caso, que teria com seu raio manifestado a verdade.

Eis a velha e bastante arcaica prática da prova da verdade em que esta é estabelecida judiciariamente não por uma constatação, uma testemunha, um inquérito ou uma inquisição, mas por um jogo de prova. A prova é característica da sociedade grega arcaica. Vamos também reencontrá-la na Alta Idade Média.

É evidente que, quando Édipo e toda a cidade de Tebas procuram a verdade, não é este modelo que utilizam. Os séculos passaram. É, entretanto, interessante observar que encontramos ainda na tragédia de Sófocles um ou dois restos da prática de estabelecimento da verdade pela prova. Primeiro, na cena entre Creonte e Édipo, quando Édipo critica seu cunhado por ter truncado a resposta de Oráculo de Delfos, dizendo: "Tu inventaste tudo isto simplesmente para tomar meu poder, para me substituir". E Creonte responde, sem que procure estabelecer a verdade através de testemunhas: "Bem, vamos jurar. E eu vou jurar que não fiz nenhum complô contra ti". Isto é dito em presença de Jocasta, que aceita o jogo, que é como que responsável pela regularidade do jogo. Creonte responde a Édipo segundo a velha fórmula do litígio entre guerreiros.

Poderíamos dizer, em segundo lugar, que em toda a peça encontramos esse sistema do desafio e da prova. Édipo, ao saber que a peste de Tebas era devida à maldição dos deuses em consequência de conspurcação e assassinato, responde dizendo que se compromete a exilar a pessoa que tiver cometido este crime, sem saber, naturalmente, que ele mesmo o cometera. Ele está assim implicado pelo próprio juramento, do modo como nas rivalidades entre guerreiros arcaicos os adversários se incluíam nos juramentos de promessa e maldição. Estes restos da

velha tradição reaparecem algumas vezes ao longo da peça. Mas na verdade toda a tragédia de Édipo se fundamenta em um mecanismo inteiramente diferente. É esse mecanismo de estabelecimento da verdade que gostaria de expor.

Parece-me que esse mecanismo da verdade obedece inicialmente a uma lei, uma espécie de pura forma, que poderíamos chamar de lei das metades. É por metades que se ajustam e se encaixam que a descoberta da verdade procede em *Édipo*. Édipo manda consultar o deus de Delfos, o rei Apolo. A resposta de Apolo, quando a examinamos em detalhe, é dada em duas partes. Apolo começa por dizer: "O país está atingido por uma conspurcação". A esse primeira resposta falta, de certa forma, uma metade: há uma conspurcação, mas quem conspurcou, ou o que conspurcou? Portanto, há necessidade de se fazer uma segunda pergunta e Édipo força Creonte a dar a segunda resposta, perguntando a que é devida a conspurcação. A segunda metade aparece: o que causou a conspurcação foi um assassinato. Mas quem diz assassinato diz duas coisas. Diz quem foi assassinado e o assassino. Pergunta-se a Apolo: "quem foi assassinado?" A resposta é: Laio, o antigo rei. Pergunta-se: "quem assassinou?" Nesse momento o rei Apolo se recusa a responder e, como diz Édipo, não se pode forçar a verdade dos deuses. Fica, portanto, faltando uma metade. À conspurcação correspondia a metade do assassinato. Ao assassinato correspondia a primeira metade: "Quem foi assassinado". Mas falta a segunda metade: o nome do assassino.

Para saber o nome do assassino, vai ser preciso apelar para alguma coisa, para alguém, já que não se pode forçar a vontade dos deuses. Este outro, o duplo de Apolo, seu duplo humano, sua sombra mortal é o adivinho Tirésias que, como Apolo, é alguém divino, θεῖος μάντις, o divino adivinho. Ele está muito próximo de Apolo, também é chamado rei, ἄναξ; mas é

perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do Sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra. É esta metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: "Foste tu quem matou Laio".

Por conseguinte podemos dizer que, desde a segunda cena de *Édipo*, tudo está dito e representado. Tem-se a verdade, já que Édipo é efetivamente designado pelo conjunto constituído das respostas de Apolo, por um lado, e da resposta de Tirésias, por outro. O jogo das metades está completo: conspurcação, assassinato, quem foi morto, quem matou. Temos tudo. Mas na forma bem particular da profecia, da predição, da prescrição. O adivinho Tirésias não diz exatamente a Édipo: "Foste tu quem o matou". Ele diz: "Prometeste banir aquele que tivesse matado; ordeno que cumpras teu voto e expulses a ti mesmo". Do mesmo modo, Apolo não havia dito exatamente: "Há conspurcação e é por isto que a cidade está mergulhada na peste". Apolo disse: "Se quiseres que a peste acabe, é preciso lavar a conspurcação". Tudo isso foi dito na forma do futuro, da prescrição, da predição; nada se refere à atualidade do presente; nada é apontado.

Temos toda a verdade, mas na forma prescritiva e profética que é característica ao mesmo tempo do oráculo e do adivinho. A esta verdade que, de certa forma é completa, total, em que tudo foi dito, falta entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente, da atualidade, da designação de alguém. Falta o testemunho do que realmente se passou. Curiosamente, toda esta velha história é formulada pelo adivinho e pelo deus na forma do futuro. Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu.

Esta segunda metade, passado e presente, desta prescrição e desta previsão é dada no resto da peça. Ela também é dada por um estranho jogo de metades. Inicialmente é preciso estabelecer quem matou Laio. Isto é obtido no decorrer da peça pelo acoplamento de dois testemunhos. O primeiro é dado espontaneamente e inadvertidamente por Jocasta ao dizer: "Vês bem que não foste tu, Édipo, quem matou Laio, contrariamente ao que diz o adivinho. A melhor prova disto é que Laio foi morto por vários homens no entroncamento de três caminhos". A este testemunho vai responder a inquietude, já quase a certeza, de Édipo: "Matar um homem no entroncamento de três caminhos é exatamente o que eu fiz; eu me lembro que ao chegar a Tebas matei alguém no etroncamento de três caminhos". Assim, pelo jogo dessas duas metades que se completam, a lembrança de Jocasta e a lembrança de Édipo, temos esta verdade quase completa, a verdade do assassinato de Laio. Quase completa, pois falta ainda um pequeno fragmento: o de saber se ele foi morto por um só ou por vários, o que aliás não é resolvido na peça.

Mas isto é somente a metade da história de Édipo, pois Édipo não é apenas aquele que matou o rei Laio, é também quem matou o próprio pai e casou com a própria mãe, depois de o ter matado. Esta segunda metade da história falta ainda depois do acoplamento dos testemunhos de Jocasta e de Édipo. O que falta é exatamente o que lhes dá uma espécie de esperança, pois o deus predisse que Laio não seria morto por qualquer um, mas por seu filho. Portanto, enquanto não se provar que Édipo é filho de Laio, a predição não estará realizada. Esta segunda metade é necessária para que a totalidade da predição seja estabelecida, na última parte da peça, pelo acoplamento de dois testemunhos diferentes. Um será o do escravo que vem de Corinto anunciar a Édipo que Políbio

morreu. Édipo, que não chora a morte de seu pai, se alegra dizendo: "Ah! Mas pelo menos eu não o matei, contrariamente ao que diz a predição". E o escravo replica: "Políbio não era teu pai".

Temos, assim, um novo elemento: Édipo não é filho de Políbio. É então que intervém o último escravo, o que havia fugido depois do drama, o que havia se escondido no fundo do Citerão, o que havia escondido a verdade em sua cabana, o pastor de ovelhas, que é chamado para ser interrogado sobre o que aconteceu e diz: "Com efeito, dei outrora a este mensageiro uma criança que vinha do palácio de Jocasta e que me disseram que era seu filho".

Vemos que falta ainda a última certeza, pois Jocasta não está presente para atestar que foi ela quem deu a criança ao escravo. Mas, excetuando esta pequena dificuldade, agora o ciclo está completo. Sabemos que Édipo era filho de Laio e Jocasta; que ele foi dado a Políbio; que foi ele, pensando ser filho de Políbio e voltando, para escapar da profecia, a Tebas, que ele não sabia que era sua pátria, que matou, no entroncamento de três caminhos, o rei Laio, seu verdadeiro pai. O ciclo está fechado. Ele se fechou por uma série de encaixes de metades que se ajustam umas às outras. Como se toda esta longa e complexa história da criança ao mesmo tempo exilada e fugindo da profecia, exilada por causa da profecia, tivesse sido quebrada em dois, e em seguida, cada fragmento partido de novo em dois, e todos esses fragmentos repartidos em mãos diferentes. Foi preciso esta reunião do deus e do seu profeta, de Jocasta e de Édipo, do escravo de Corinto e do escravo do Citerão para que todas estas metades e metades de metades viessem ajustar-se umas às outras, adaptar-se, encaixar-se e reconstituir o perfil total da história.

Esta forma, realmente impressionante no *Édipo* de Sófocles, não é apenas uma forma retórica. Ela é ao mesmo tempo religiosa e política. Ela consiste na famosa técnica do σύμβολον, o símbolo grego. Um instrumento de poder, de exercício de poder que permite a alguém que detém um segredo ou um poder quebrar em duas partes um objeto qualquer, de cerâmica etc., guardar uma das partes e confiar a outra parte a alguém que deve levar a mensagem ou atestar sua autenticidade. É pelo ajustamento destas duas metades que se poderá reconhecer a autenticidade da mensagem, isto é, a continuidade do poder que se exerce. O poder se manifesta, completa seu ciclo, mantém sua unidade graças a este jogo de pequenos fragmentos, separados uns dos outros, de um mesmo conjunto, de um único objeto, cuja configuração geral é a forma manifesta do poder. A história de Édipo é a fragmentação desta peça de que a posse integral, reunificada, autentifica a detenção do poder e as ordens dadas por ele. As mensagens, os mensageiros que ele envia e que devem retornar autentificarão sua ligação ao poder pelo fato de cada um deles deter um fragmento da peça e poder ajustá-lo aos outros fragmentos. Esta é a técnica jurídica, política e religiosa do que os gregos chamam σύμβολον — o símbolo.

A história de Édipo, tal como é representada na tragédia de Sófocles, obedece a este σύμβολον: não uma forma retórica mas religiosa, política, quase mágica do exercício do poder.

Se observarmos, agora, não a forma deste mecanismo ou o jogo de metades que se fragmentam e terminam por se ajustar, mas o efeito que é produzido por esses ajustamentos recíprocos, veremos uma série de coisas. Inicialmente uma espécie de deslocamento à medida que as metades se ajustam. O primeiro jogo de metades que se ajustam é o do rei Apolo e do divino adivinho Tirésias — o nível da profecia ou dos deuses. Em

seguida, a segunda série de metades que se ajustam é formada por Édipo e Jocasta. Seus dois testemunhos se encontram no meio da peça. É o nível dos reis, dos soberanos. Finalmente, a última dupla de testemunhos que intervém, a última metade que vem completar a história não é constituída nem pelos deuses nem pelos reis, mas pelos servidores e escravos. O mais humilde escravo de Políbio e principalmente o mais escondido dos pastores da floresta do Citerão vão enunciar a verdade última e trazer o último testemunho.

Temos assim um resultado curioso. O que havia sido dito em termos de profecia no começo da peça vai ser redito sob forma de testemunho pelos dois pastores. E assim como a peça passa dos deuses aos escravos, os mecanismos de enunciado da verdade ou a forma na qual a verdade se enuncia mudam igualmente. Quando o deus e o adivinho falam, a verdade se formula em forma de prescrição e profecia, na forma de um olhar eterno e todo poderoso do deus Sol, na forma do olhar do adivinho que, apesar de cego, vê o passado, o presente e o futuro. É esta espécie de olhar mágico-religioso que faz brilhar no começo da peça uma verdade em que Édipo e o coro não querem acreditar. No nível mais baixo encontramos também o olhar. Pois, se os dois escravos podem testemunhar é porque viram. Um viu Jocasta lhe entregar uma criança para que a levasse para a floresta e lá a abandonasse. O outro viu a criança na floresta, viu seu companheiro escravo lhe entregar esta criança e se lembra de tê-la levado ao palácio de Políbio. Trata-se aqui ainda do olhar. Não mais do grande olhar eterno, iluminador, ofuscante, fulgurante do deus e de seu adivinho, mas o de pessoas que viram e se lembram de ter visto com seus olhos humanos. É o olhar do testemunho. É a este olhar que Homero não fazia referência ao falar do conflito e do litígio entre Antíloco e Menelau.

Podemos dizer, portanto, que toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho. É ainda uma certa maneira de deslocar o brilho ou a luz da verdade do brilho profético e divino para o olhar, de certa forma empírico e quotidiano, dos pastores. Há uma correspondência entre os pastores e os deuses. Eles dizem a mesma coisa, eles vêem a mesma coisa, mas não na mesma linguagem nem com os mesmos olhos. Em toda a tragédia vemos esta mesma verdade que se apresenta e se formula de duas maneiras diferentes, com outras palavras, em outro discurso, com outro olhar. Mas esses olhares se correspondem um ao outro. Os pastores respondem exatamente aos deuses e podemos dizer até que os pastores os simbolizam. O que dizem os pastores é, no fundo, mas de outra forma, o que os deuses já haviam dito.

Temos aí um dos traços mais fundamentais da tragédia de Édipo: a comunicação entre os pastores e os deuses, entre a lembrança dos homens e as profecias divinas. Esta correspondência define a tragédia e estabelece um mundo simbólico em que a lembrança e o discurso dos homens são como que uma imagem empírica da grande profecia dos deuses.

Eis um dos pontos sobre os quais devemos insistir para compreender este mecanismo da progressão da verdade em *Édipo*. De um lado estão os deuses, do outro os pastores. Mas entre os dois há o nível dos reis, ou melhor, o nível de Édipo. Qual é seu nível de saber, que significa seu olhar?

A este respeito é preciso retificar algumas coisas. Habitualmente se diz, quando se analisa a peça, que Édipo é aquele que nada sabia, que era cego, que tinha os olhos vendados e a memória bloqueada, pois nunca havia mencionado e parecia

ter esquecido os próprios gestos ao matar o rei no entroncamento dos três caminhos. Édipo, homem do esquecimento, homem do não-saber, homem do inconsciente para Freud. Conhecemos todos os jogos de palavras que foram feitos com o nome de Édipo. Mas, não esqueçamos que estes jogos são múltiplos e que mesmo os gregos já haviam notado que em Οἰδίπους, temos a palavra οἶδα que significa ao mesmo tempo ter visto e saber. Gostaria de mostrar que Édipo, dentro desse mecanismo do σύμβολον, de metades que se comunicam, jogo de respostas entre os pastores e os deuses, não é aquele que não sabia, mas, ao contrário, é aquele que sabia demais. Aquele que unia seu saber e seu poder de uma certa maneira condenável e que a história de Édipo devia expulsar definitivamente da história.

O título mesmo da tragédia de Sófocles é interessante: *Édipo* é *Édipo-Rei*, Οἰδίπους τύραννος. É difícil traduzir esta palavra τύραννος. A tradução não dá conta do significado exato da palavra. Édipo é o homem do poder, homem que exerce um certo poder. E é característico que o título da peça de Sófocles não seja *Édipo, o incestuoso*, nem *Édipo, o assassino de seu pai*, mas *Édipo-Rei*. Que significa a realeza de Édipo?

Podemos notar a importância da temática do poder no decorrer de toda a peça. Durante toda a peça o que está em questão é essencialmente o poder de Édipo e é isso que faz com que ele se sinta ameaçado.

Édipo, em toda a tragédia, nunca dirá que é inocente, que talvez tenha feito algo mas que foi contra a vontade, que quando matou aquele homem, não sabia que se tratava de Laio. Essa defesa ao nível da inocência e da inconsciência nunca é feita pelo personagem de Sófocles em *Édipo-Rei*.

Somente em *Édipo em Colona* se verá um Édipo cego e miserável gemer ao longo da peça dizendo: "Eu nada podia, os

deuses me pegaram em uma armadilha que eu desconhecia". Em *Édipo-Rei* ele não se defende de maneira alguma ao nível de sua inocência. Seu problema é apenas o poder. Poderá guardar o poder? É este poder que está em jogo do começo ao fim da peça.

Na primeira cena, é na condição de soberano que os habitantes de Tebas recorrem a Édipo contra a peste. "Tu tens o poder, deves curar-nos da peste". E ele responde dizendo: "Tenho grande interesse em curá-los da peste, porque esta peste que vos atinge, me atinge também em minha soberania e minha realeza". É interessado em manter a própria realeza que Édipo quer buscar a solução do problema. E quando começa a se sentir ameaçado pelas respostas que surgem em sua volta, quando o oráculo o designa e o adivinho diz de maneira mais clara ainda que é ele o culpado, sem responder em termos de inocência, Édipo diz a Tirésias: "Tu queres meu poder; tu armaste um complô contra mim, para me privar de meu poder".

Ele não se assusta com a idéia de que poderia ter matado o pai ou o rei. O que o assusta é perder o próprio poder.

No momento da grande disputa com Creonte, ele lhe diz: "Trouxeste um oráculo de Delfos, mas esse oráculo tu o falseaste, porque, filho de Laio, tu reinvindicas um poder que me foi dado". Ainda aqui Édipo se sente ameaçado por Creonte ao nível do poder e não ao nível de sua inocência ou culpabilidade. O que está em questão em todos estes defrontamentos do começo da peça é o poder.

E quando, no fim da peça, a verdade vai ser descoberta, quando o escravo de Corinto diz a Édipo: "Não te inquietes, não és o filho de Políbio", Édipo não pensará que não sendo filho de Políbio, poderá ser filho de um outro e talvez de Laio. Ele diz: "Disse isso para me envergonhar, para fazer o povo

acreditar que eu sou filho de um escravo; mas mesmo que eu seja filho de um escravo, isto não me impedirá de exercer o poder; eu sou um rei como os outros". Ainda aqui é do poder que se trata. É como chefe de justiça, como soberano, que Édipo, nesse momento, convocará a última testemunha: o escravo do Citerão. É como soberano que ele, ameaçando-o de tortura, lhe arrancará a verdade. E quando a verdade é arrancada, quando se sabe quem era Édipo e o que fez — assassinato do pai, incesto com a mãe — que diz o povo de Tebas? "Nós te chamávamos nosso rei". Isto significando que o povo de Tebas, ao mesmo tempo em que reconhece em Édipo quem foi seu rei, pelo uso do imperfeito — chamávamos — o declara agora destituído da realeza.

O que está em questão é a queda do poder de Édipo. A prova é que, quando Édipo perde o poder para Creonte, as últimas réplicas da peça ainda giram em torno do poder. A última palavra dirigida a Édipo antes que o levem para o interior do palácio é pronunciada pelo novo rei Creonte: "Não procures mais ser o senhor". A palavra empregada é κρατεῖν. O que quer dizer que Édipo não deve mais comandar. E Creonte acrescenta ainda, ἀκράτησας, uma palavra que quer dizer "depois de ter chegado ao cume" mas que é também um jogo de palavras em que o 'α' tem um sentido privativo: "não possuindo mais o poder". ἀκράτησας significa ao mesmo tempo: "tu que subiste até o cume e que agora não tens mais o poder".

Depois disso o povo intervém e saúda Édipo pela última vez dizendo: "Tu que eras κράτιστος", isto é, "tu que estavas no cume do poder". Ora, a primeira saudação do povo de Tebas a Édipo era: "ὦ κρατύνων Οἰδίπους", isto é, "Édipo todo poderoso!" Entre essas duas saudações do povo se desenvolveu toda a tragédia. A tragédia do poder e da detenção do poder

político. Mas o que é este poder de Édipo? Como se caracteriza? Suas características estão presentes no pensamento, na história e na filosofia grega da época. Édipo é chamado de βασιλεύς ἄναξ, o primeiro dos homens, aquele que tem a κράτεια, aquele que detém o poder e mesmo de τύραννος. Tirano não deve aqui ser entendido em seu sentido estrito, tanto que Políbio, Laio e todos os outros foram chamados também de τύραννος.

Um certo número de características deste poder aparece na tragédia de Édipo. Édipo tem o poder. Mas o obteve através de uma série de histórias, de aventuras, que fizeram dele inicialmente o homem mais miserável — criança expulsa, perdida, viajante errante — e, em seguida, o homem mais poderoso. Ele conheceu um destino desigual. Conheceu a miséria e a glória. Esteve no ponto mais alto, quando se acreditava que fosse filho de Políbio e esteve no ponto mais baixo, quando se tornou um personagem errante de cidade em cidade. Mais tarde, de novo, ele atingiu o cume. "Os anos que cresceram comigo, diz ele, ora me rebaixaram, ora me exaltaram".

Esta alternância do destino é um traço característico de dois tipos de personagens. O personagem lendário do herói épico que perdeu sua cidadania e sua pátria e que, depois de um certo número de provas, reencontra a glória e o personagem histórico do tirano grego do fim do VI e início do V séculos. O tirano era aquele que depois de ter conhecido várias aventuras e chegado ao auge do poder estava sempre ameaçado de perdê-lo. A irregularidade do destino é característica do personagem do tirano tal como é descrito nos textos gregos desta época.

Édipo é aquele que, após ter conhecido a miséria, conheceu a glória, aquele que se tornou rei após ter sido herói. Mas, se ele se tornou rei, é porque tinha curado a cidade de Tebas matando a Divina Cantora, a Cadela que devorava todos aqueles que não decifravam seus enigmas. Ele tinha curado a cidade, lhe havia permitido, como diz, que ela se reerguesse, que ela respirasse no momento em que havia perdido o fôlego. Para designar esta cura da cidade, Édipo emprega a expressão ὄρθωσαν, "reerguer"; ἀνόρθωσαν πόλιν "reerguer a cidade". Ora, é esta expressão que encontramos no texto de Sólon. Sólon que não é bem um tirano, mas o legislador, se vangloriava de ter reerguido a cidade ateniense no fim do século VI. Esta é também a característica de todos os tiranos que surgiram na Grécia durante os séculos VII e VI. Eles não somente conheceram os altos e baixos da sorte, mas também desempenharam nas cidades o papel de reerguê-la através de uma distribuição econômica justa, como Cípselo em Corinto ou através de leis justas como Sólon em Atenas. Eis, portanto, duas características fundamentais do tirano grego tal como nos mostram os textos da época de Sófocles ou mesmo anteriores.

Encontramos também em Édipo um série de características não mais positivas, mas negativas, da tirania. Várias coisas são reprovadas em Édipo em suas discussões com Tirésias e Creonte e até mesmo com o povo. Creonte, por exemplo, lhe diz: "Estás errado; tu te identificas com esta cidade, cidade em que não nasceste, imaginas que és esta cidade e que ela te pertence; eu também faço parte desta cidade, ela não é somente tua". Ora, se consideramos as histórias que Heródoto, por exemplo, contava sobre os velhos tiranos gregos, em particular sobre Cípselo de Corinto, vemos que se trata de alguém que julgava possuir a cidade. Cípselo dizia que Zeus lhe havia dado a cidade e que ele a havia devolvido aos cidadãos. Encontramos exatamente a mesmo coisa na tragédia de Sófocles.

Do mesmo modo, Édipo é aquele que não dá importância às leis e que as substitui por suas vontades e suas ordens. Ele o diz claramente. Quando Creonte o reprovava por querer

exilá-lo dizendo que sua decisão não era justa, Édipo responde: "Pouco me importa que seja justo ou não; é preciso obedecer assim mesmo". Sua vontade será a lei da cidade. É por isto que no momento em que se inicia sua queda o coro do povo reprovará Édipo por ter desprezado a δίκη, a justiça. É preciso, portanto, reconhecer em Édipo um personagem historicamente bem definido, assinalado, catalogado, caracterizado pelo pensamento grego do século V: o tirano.

Este personagem do tirano não é só caracterizado pelo poder como também por um certo tipo de saber. O tirano grego não era simplesmente o que tomava o poder. Era aquele que tomava o poder porque detinha ou fazia valer o fato de deter um certo saber superior em eficácia ao dos outros. Este é precisamente o caso de Édipo. Édipo é aquele que conseguiu resolver por seu pensamento, por seu saber, o famoso enigma da esfinge. E assim como Sólon pode dar, efetivamente, a Atenas leis justas, assim como Sólon pode reerguer a cidade porque era σοφός, sábio, assim também Édipo pode resolver o enigma da esfinge porque era σοφός.

O que é este saber de Édipo? Como se caracteriza? O saber de Édipo está caracterizado no decorrer de toda a peça. Édipo diz a todo momento que venceu os outros, que resolveu o enigma da esfinge, que curou a cidade por meio do que chama de γνώμη, seu conhecimento ou sua τέχνη. Outras vezes, para designar seu modo de saber, ele se diz aquele que encontrou, ηὕρηκα. Esta é a palavra que Édipo mais frequentemente utiliza para designar o que fez outrora e está tentando fazer agora. Se Édipo resolveu o enigma da esfinge é porque encontrou. Se quiser salvar de novo Tebas, é preciso novamente encontrar, ευρίσκειν. O que significa ευρίσκειν? Esta atividade de encontrar é caracterizada inicialmente na peça como algo que se faz sozinho. Édipo insiste nisso incessantemente. "Quando resolvi

o enigma da esfinge, não me dirigi a ninguém", diz ele ao povo e ao adivinho. Ele diz ao povo: "Não me pudeste ajudar de maneira nenhuma a resolver o enigma da esfinge; não podias fazer nada contra a Divina Cantora". E diz a Tirésias: "Mas que adivinho és tu, que nem foste capaz de libertar Tebas da esfinge? Enquanto todos estavam mergulhados no terror eu libertei Tebas sozinho; não aprendi nada com ninguém; não me servi de nenhum mensageiro, vim pessoalmente". Encontrar é algo que se faz sozinho. Encontrar é também o que se faz quando se abrem os olhos. E Édipo é o homem que não cessa de dizer: "Eu inquiri, e como ninguém foi capaz de me dar informações, abri os olhos e os ouvidos; eu vi". O verbo οἶδα, que significa ao mesmo tempo saber e ver, é frequentemente utilizado por Édipo. Οἰδίπους é aquele que é capaz desta atividade de ver e saber. Ele é o homem do ver, o homem do olhar e o será até o fim.

Se Édipo cai em uma armadilha é precisamente porque, em sua vontade de encontrar, ele prolongou o testemunho, a lembrança, a procura das pessoas que viram até o momento em que foi desenterrado do fundo do Citerão o escravo que havia assistido a tudo e que sabia a verdade. O saber de Édipo é esta espécie de saber de experiência. É ao mesmo tempo este saber solitário, de conhecimento, do homem que, sozinho, sem se apoiar no que se diz, sem ouvir ninguém, quer ver com seus próprios olhos. Saber autocrático do tirano que, por si só, pode e é capaz de governar a cidade. A metáfora do que governa, do que pilota, é frequentemente utilizada por Édipo para designar o que ele faz. Édipo é o piloto, aquele que na proa do navio abre os olhos para ver. E é precisamente, porque abre os olhos sobre o que está acontecendo que encontra o acidente, o inesperado, o destino, a τύχη. Porque foi este homem do olhar autocrático, aberto sobre as coisas, Édipo caiu na armadilha.

O que gostaria de mostrar é que, no fundo, Édipo representa na peça de Sófocles um certo tipo do que eu chamaria saber-e-poder, poder-e-saber. É porque ele exerce um certo poder tirânico e solitário, desviado tanto do oráculo dos deuses que ele não quer ouvir, quanto do que diz e quer o povo, que, em sua sede de poder e saber, em sua sede de governar descobrindo por si só, ele encontra, em última instância, os testemunhos daqueles que viram.

Vemos assim como o jogo das metades pôde funcionar e como Édipo é, no fim da peça, um personagem supérfluo. Isto na medida em que este saber tirânico, este saber de quem quer ver com seus próprios olhos sem escutar nem os deuses nem os homens, permite o ajustamento exato do que haviam dito os deuses e do que sabia o povo. Édipo, sem querer, consegue estabelecer a união entre a profecia de deus e a memória dos homens. O saber edipiano, o excesso de poder, o excesso de saber foram tais que ele se tornou inútil; o círculo se fechou sobre ele, ou melhor, os dois fragmentos da téssera se ajustaram e Édipo, em seu poder solitário, se tornou inútil. Nos dois fragmentos ajustados a imagem de Édipo se tornou monstruosa. Édipo podia demais por seu poder tirânico, sabia demais em seu saber solitário. Neste excesso, ele era ainda o esposo de sua mãe e irmão de seus filhos. Édipo é o homem do excesso, homem que tem tudo demais, em seu poder, em seu saber, em sua família, em sua sexualidade. Édipo, homem duplo, que sobrava em relação à transparência simbólica do que sabiam os pastores e haviam dito os deuses.

A tragédia de Édipo está bem próxima, portanto, do que será, alguns anos depois a filosofia platônica. Para Platão, na verdade, o saber dos escravos, memória empírica do que foi visto, será desvalorizado em proveito de uma memória mais profunda, essencial, que é a memória do que foi visto no céu

inteligível. Mas o importante é o que vai ser fundamentalmente desvalorizado, desqualificado, tanto na tragédia de Sófocles quanto na *República* de Platão: é o tema, ou melhor, o personagem, a forma de um saber político ao mesmo tempo privilegiado e exclusivo. Quem é visado pela tragédia de Sófocles ou pela filosofia de Platão, quando situadas em uma dimensão histórica, quem é visado por trás de Édipo σοφός, Édipo o sábio, o tirano que sabe, o homem da τέχνη, da γνώμη, é o famoso sofista, profissional do poder político e do saber, que existia efetivamente na sociedade ateniense da época de Sófocles. Mas por trás dele quem é fundamentalmente visado por Platão e por Sófocles é uma outra categoria de personagem do que o sofista era como que o pequeno representante, continuação e fim histórico: o personagem do tirano. Este, nos séculos VI e VII, era o homem do poder e do saber, aquele que dominava tanto pelo poder que exercia quanto pelo saber que possuía. Finalmente, sem que esteja presente no texto de Platão ou no de Sófocles, quem é visado por trás de tudo é o grande personagem histórico que existiu efetivamente, ainda que tomado em um contexto lendário: o famoso rei assírio.

Nas sociedades indo-européias do leste mediterrâneo, no final do segundo e início do primeiro milênios, o poder político era sempre detentor de um certo tipo de saber. O rei e os que o cercavam, pelo fato de deterem o poder, detinham um saber que não podia e não devia ser comunicado aos outros grupos sociais. Saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos. Não podia haver saber sem poder. E não podia haver poder político sem a detenção de um certo saber especial.

É esta forma de poder-saber, que Dumézil, em seus estudos sobre as três funções, isolou, ao mostrar que a primeira função, a do poder político, era a de um poder político mágico

e religioso. O saber dos deuses, o saber da ação que se pode exercer sobre os deuses ou sobre nós, todo esse saber mágico-religioso está presente na função política.

O que aconteceu na origem da sociedade grega, na origem da idade grega do século V, na origem de nossa civilização, foi o desmantelamento desta grande unidade de um poder político que seria ao mesmo tempo um saber. Foi o desmantelamento desta unidade de um poder mágico-religioso que existia nos grandes impérios assírios, que os tiranos gregos, impregnados de civilização oriental, tentaram reabilitar em seu proveito e que os sofistas dos séculos V e VI ainda utilizaram como podiam, em forma de lições retribuídas em dinheiro. Assistimos a essa longa decomposição durante os cinco ou seis séculos da Grécia arcaica. E quando a Grécia clássica aparece — Sófocles representa a data inicial, o ponto de eclosão — o que deve desaparecer para que esta sociedade exista é a união do poder e do saber. A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância. Finalmente, o que aconteceu a Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais.

Assim, enquanto o poder é taxado de ignorância, inconsciência, esquecimento, obscuridade, haverá por um lado, o adivinho e o filósofo em comunicação com a verdade, verdades eternas, dos deuses ou do espírito e, por outro lado, o povo que, sem nada deter do poder, possui em si a lembrança ou pode ainda dar testemunho da verdade. Assim, para além de um poder que se tornou monumentalmente cego como Édipo, há os pastores, que se lembram e os adivinhos que dizem a verdade.

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui

quando se está em contacto com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.

Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar, em numerosos textos já citados, que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber.

III

Na conferência anterior fiz referência a duas formas ou tipos de regulamento judiciário, de litígio, de contestação ou de disputa presentes na civilização grega. A primeira forma, bastante arcaica, é encontrada em Homero. Dois guerreiros se afrontavam para saber quem estava errado e quem estava certo, quem havia violado o direito do outro. A tarefa de resolver esta questão cabia a uma disputa regulamentada, um desafio entre os dois guerreiros. Um lançava ao outro o seguinte desafio: "És capaz de jurar diante dos deuses que não fizeste o que eu afirmo?" Em um procedimento como este não há juiz, sentença, verdade, inquérito nem testemunho para saber quem disse a verdade. Confia-se o encargo de decidir não quem disse a verdade, mas quem tem razão, à luta, ao desafio, ao risco que cada um vai correr.

A segunda forma é a que se desenrola ao longo de *Édipo-Rei.* Para resolver um problema que é também, em um certo sentido, um problema de contestação, um litígio criminal — quem matou o rei Laio — aparece um personagem novo em relação ao velho procedimento de Homero: o pastor. No fundo de sua cabana, embora sendo um homem sem importância, um escravo, o pastor viu e, porque detém em suas mãos esse pequeno fragmento de lembrança, porque traz em seu discurso

o testemunho do que viu pode contestar e abater o orgulho do rei ou a presunção do tirano. A testemunha, a humilde testemunha, por meio unicamente do jogo da verdade que ela viu e enuncia, pode, sozinha vencer os mais poderosos. *Édipo-Rei* é uma espécie de resumo da história do direito grego. Muitas peças de Sófocles, como *Antígona* e *Electra*, são uma espécie de ritualização teatral da história do direito. Esta dramatização da história do direito grego nos apresenta um resumo de uma das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, do direito de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam.

Esta grande conquista da democracia grega, este direito de testemunhar, de opor a verdade ao poder se constituiu em um longo processo nascido e instaurado de forma definitiva, em Atenas, ao longo do século V. Este direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade deu lugar a uma série de grandes formas culturais características da sociedade grega.

Primeiramente, a elaboração do que se poderia chamar formas racionais da prova e da demonstração: como produzir a verdade, em que condições, que formas observar, que regras aplicar. São elas, a Filosofia, os sistemas racionais, os sistemas científicos. Em segundo lugar e mantendo uma relação com as formas anteriores desenvolve-se uma arte de persuadir, de convencer as pessoas da verdade do que se diz, de obter a vitória para a verdade ou, ainda, pela verdade. Tem-se aqui o problema da retórica grega. Em terceiro lugar há o desenvolvimento de um novo tipo de conhecimento: conhecimento por testemunho, por lembrança, por inquérito. Saber de inquérito que os historiadores, como Heródoto, pouco antes de Sófocles, os

naturalistas, os botânicos, os geógrafos, os viajantes gregos vão desenvolver e Aristóteles vai totalizar e tornar enciclopédico.

Houve na Grécia, portanto, uma espécie de grande revolução que, através de uma série de lutas e contestações políticas, resultou na elaboração de uma determinada forma de descoberta judiciária, jurídica, da verdade. Esta constitui a matriz, o modelo a partir do qual uma série de outros saberes — filosóficos, retóricos e empíricos — puderam se desenvolver e caracterizar o pensamento grego.

Muito curiosamente, a historia do nascimento do inquérito, permaneceu esquecida e se perdeu, tendo sido retomada, sob outras formas, vários séculos mais tarde, na Idade Média.

Na Idade Média européia, assiste-se a uma espécie de segundo nascimento do inquérito, mais obscuro e lento, mas que obteve um sucesso bem mais efetivo que o primeiro. O método grego do inquérito havia estacionado, não chegara à fundação de um conhecimento racional capaz de se desenvolver indefinidamente. Em compensação, o inquérito que nasce na Idade Média terá dimensões extraordinárias. Seu destino será praticamente coextensivo ao próprio destino da cultura dita européia ou ocidental.

O velho Direito Germânico, que regulamentava os litígios entre os indivíduos, nas sociedade germânicas no momento em que estas entram em contato com o Império Romano, era, em certo sentido, muito próximo, em algumas de suas formas, do Direito Grego Arcaico. Era um direito no qual o sistema do inquérito não existia, pois os litígios entre os indivíduos eram regulamentados pelo jogo da prova.

Pode-se caracterizar, esquematicamente, o antigo Direito Germânico da época em que Tácito começa a analisar essa curiosa civilização que se estende até as portas do Império, do

seguinte modo. Em primeiro lugar não há ação pública, isto é, não há ninguém — representando a sociedade, o grupo, o poder, ou quem detém o poder — encarregado de fazer acusações contra os indivíduos. Para haver um processo de ordem penal era necessário que tivesse havido dano, que alguém ao menos pretendesse ter sofrido dano ou se apresentasse como vítima e que esta pretensa vítima designasse seu adversário, a vítima podendo ser a pessoa diretamente ofendida ou alguém que pertencesse a sua família e assumisse a causa do parente. O que caracterizava uma ação penal era sempre uma espécie de duelo, de oposição entre indivíduos, entre famílias, ou grupos. Não havia intervenção de nenhum representante da autoridade. Tratava-se de uma reclamação feita por um indivíduo a outro, só havendo intervenção destes dois personagens: aquele que se defende e aquele que acusa. Conhecemos apenas dois casos bastante curiosos em que havia uma espécie de ação pública: a traição e a homossexualidade. A comunidade então intervinha considerando-se lesada e exigia, coletivamente, reparação a um indivíduo. Portanto, a primeira condição para que houvesse ação penal no velho direito germânico era a existência de dois personagens e nunca de três.

A segunda condição era que, uma vez introduzida a ação penal, uma vez que um indivíduo se declarasse vítima e reclamasse reparação a um outro, a liquidação judiciária devia se fazer como uma espécie de continuação da luta entre os indivíduos. Uma espécie de guerra particular, individual se desenvolve e o procedimento penal será apenas, a ritualização dessa luta entre os indivíduos. O Direito Germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas, ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira

regulamentada de fazer a guerra. Por exemplo, quando alguém é morto, um de seus parentes próximos pode exercer a prática judiciária da vingança, não significando isso renunciar a matar alguém, em princípio, o assassino. Entrar no domínio do direito significa matar o assassino, mas matá-lo segundo certas regras, certas formas. Se o assassino cometeu o crime desta ou daquela maneira, será preciso matá-lo cortando-o em pedaços, ou cortando-lhe a cabeça e colocando-a em uma estaca na entrada de sua casa. Esses atos vão ritualizar o gesto de vingança e caracterizá-lo como vingança judiciária. O direito é, portanto, a forma ritual da guerra.

A terceira condição é que, se é verdade que não há oposição entre direito e guerra, não é menos verdade que é possível chegar a um acordo, isto é, interromper essas hostilidades regulamentadas. O antigo Direito Germânico oferece sempre a possibilidade, ao longo dessa série de vinganças recíprocas e rituais, de se chegar a uma acordo, a uma transação. Pode-se interromper a série de vinganças com um pacto. Nesse momento, os dois adversários recorrem a um árbitro que, de acordo com eles e com seu consentimento mútuo, vai estabelecer uma soma em dinheiro que constitui o resgate. Não o resgate da falta, pois não há falta, mas unicamente dano e vingança. Nesse procedimento do Direito Germânico um dos dois adversários resgata o direito de ter a paz, de escapar à possível vingança de seu adversário. Ele resgata sua própria vida e não o sangue que derramou, pondo assim fim à guerra. A interrupção da guerra ritual é o terceiro ato ou o ato terminal do drama judiciário no velho Direito Germânico.

O sistema que regulamenta os conflitos e litígios nas sociedades germânicas daquela época é, portanto, inteiramente governado pela luta e pela transação; é uma prova de força que pode terminar por uma transação econômica. Trata-se de um

procedimento que não permite a intervenção de um terceiro indivíduo que se coloque entre os dois como elemento neutro, procurando a verdade, tentando saber qual dos dois disse a verdade; um procedimento de inquérito, uma pesquisa da verdade nunca intervém em um sistema desse tipo. Foi desta forma que o velho Direito Germânico se constituiu antes da invasão do Império Romano.

Não me deterei na longa série de peripécias que fez com que esse Direito Germânico tivesse entrado em rivalidade, em concorrência, às vezes em cumplicidade com o Direito Romano que reinava nos territórios ocupados pelo Império Romano. Entre os séculos V e X de nossa era, houve uma série de penetrações, peripécias e conflitos entre esses dois sistemas de direito. Cada vez que, sobre as ruínas do Império Romano, um Estado começa a se esboçar, cada vez que uma estrutura estatal começa a nascer, então o Direito Romano, velho direito de estado, se revitaliza. É assim que, nos reinos merovíngios, sobretudo na época do Império Carolíngio, o Direito Romano sobrepujou, de certa forma, o Direito Germânico. Por outro lado, cada vez que há dissolução desses embriões, desses lineamentos de estados, o velho Direito Germânico triunfa e o Direito Romano cai por vários séculos no esquecimento, só reaparecendo lentamente no fim do século XII e no curso do século XIII. Assim, o direito feudal é essencialmente de tipo germânico. Ele não apresenta nenhum dos elementos dos procedimentos de inquérito, de estabelecimento da verdade das sociedades gregas ou do Império Romano.

No direito feudal o litígio entre dois indivíduos era regulamentado pelo sistema da prova *(épreuve).* Quando um indivíduo se apresentava como portador de uma reivindicação, de uma contestação, acusando um outro de ter matado ou roubado, o litígio entre os dois era resolvido por uma série de

provas aceitas por ambos e a que os dois eram submetidos. Esse sistema era uma maneira de provar não a verdade, mas a força, o peso, a importância de quem dizia.

Havia, em primeiro lugar, provas sociais, provas da importância social de um indivíduo. No velho direito da Borgonha do século XI, quando alguém era acusado de assassinato podia perfeitamente estabelecer sua inocência reunindo à sua volta doze testemunhas que juravam não ter ele cometido o assassinato. O juramento não se fundava, por exemplo, no fato de terem visto, com vida, a pretensa vítima, ou em um álibi para o pretenso assassino. Para prestar juramento, testemunhar que um indivíduo não tinha matado era necessário ser parente do acusado. Era preciso ter com ele relações sociais de parentesco que garantiam não sua inocência, mas sua importância social. Isto mostrava a solidariedade que um determinado indivíduo poderia obter, seu peso, sua influência, a importância do grupo a que pertencia e das pessoas prontas a apoiá-lo em uma batalha ou em um conflito. A prova da inocência, a prova de não se ter cometido o ato em questão não era, de forma alguma, o testemunho.

Havia em segundo lugar provas de tipo verbal. Quando um indivíduo era acusado de alguma coisa — roubo ou assassinato — devia responder a esta acusação com um certo número de fórmulas, garantindo que não havia cometido assassinato ou roubo. Ao pronunciar estas fórmulas podia-se fracassar ou ter sucesso. Em alguns casos pronunciava-se a fórmula e perdia-se. Não por haver dito uma inverdade ou por se provar que havia mentido, mas por não ter pronunciado a fórmula como devia. Um erro de gramática, uma troca de palavras invalidava a fórmula e não a verdade do que se pretendia provar. A confirmação de que ao nível da prova só se tratava de um jogo verbal, é que, no caso de um menor, de uma

mulher ou de um padre, o acusado podia ser substituído por outra pessoa. Essa outra pessoa, que mais tarde se tornaria na história do direito o advogado, era quem devia pronunciar as fórmulas no lugar do acusado. Se ele se enganava ao pronunciá-las, aquele em nome de quem falava perdia o processo.

Havia, em terceiro lugar, as velhas provas mágico-religiosas do juramento. Pedia-se ao acusado que prestasse juramento e, caso não ousasse ou hesitasse, perdia o processo.

Havia, finalmente, as famosas provas corporais, físicas, chamadas ordálios, que consistiam em submeter um pessoa a uma espécie de jogo, de luta com seu próprio corpo, para constatar se venceria ou fracassaria. Por exemplo, na época do Império Carolíngio, havia uma prova célebre imposta a quem fosse acusado de assassinato, em certas regiões do norte da França. O acusado devia andar sobre ferro em brasa e, dois dias depois, se ainda tivesse cicatrizes, perdia o processo. Havia ainda outras provas como o ordálio da água, que consistia em amarrar a mão direita ao pé esquerdo de uma pessoa e atirá-la na água. Se ela não se afogasse, perdia o processo, porque a própria água não a recebia bem e, se ela se afogasse, teria ganho o processo visto que a água não a teria rejeitado. Todos estes afrontamentos do indivíduo ou de seu corpo com os elementos naturais são um transposição simbólica, cuja semântica deveria ser estudada, da própria luta dos indivíduos entre si. No fundo, trata-se sempre de uma batalha, trata-se sempre de saber quem é o mais forte. No velho Direito Germânico, o processo é apenas a continuação regulamentada, ritualizada da guerra.

Poderia ter dado exemplos mais convincentes, tais como as lutas entre dois adversários ao longo de um processo, lutas físicas, os famosos Julgamentos de Deus. Quando dois indivíduos se afrontavam por causa da propriedade de um bem, ou por causa de um assassinato, era sempre possível, se estivessem

de acordo, lutar, obedecendo a determinadas regras (duração da luta, tipo de armas), diante de uma assistência presente apenas para assegurar a regularidade do que acontecia. Quem ganhasse a luta ganhava o processo, sem que lhe fosse dada a possibilidade de dizer a verdade, ou antes, sem que lhe fosse pedido que provasse a verdade de sua pretensão.

No sistema da prova judiciária feudal trata-se não da pesquisa da verdade, mas de uma espécie de jogo de estrutura binária. O indivíduo aceita a prova ou renuncia a ela. Se renuncia, se não quer tentar a prova, perde o processo de antemão. Havendo a prova, vence ou fracassa. Não há outra possibilidade. A forma binária é a primeira característica da prova.

A segunda característica é que a prova termina por uma vitória ou por um fracasso. Há sempre alguém que ganha e alguém que perde; o mais forte e o mais fraco; um desfecho favorável ou desfavorável. Em nenhum momento aparece algo como a sentença tal como acontecerá a partir do fim do século XII e início do século XIII. A sentença consiste na enunciação, por um terceiro, do seguinte: certa pessoa tendo dito a verdade tem razão, uma outra tendo dito uma mentira não tem razão. A sentença, portanto, não existe; a separação da verdade e do erro entre os indivíduos não desempenha nenhum papel; existe simplesmente vitória ou fracasso.

A terceira característica é que esta prova é de certa maneira automática. Não é necessário haver a presença de um terceiro personagem para distinguir os dois adversários. É o equilíbrio das forças, o jogo, a sorte, o vigor, a resistência física, a agilidade intelectual, que vão distinguir os indivíduos segundo um mecanismo que se desenvolve automaticamente. A autoridade só intervém como testemunha da regularidade do procedimento. No momento em que essas provas judiciárias se

desenvolvem, está presente alguém que tem o nome de juiz — o soberano político ou alguém designado com o consentimento mútuo dos dois adversários — simplesmente para constatar que a luta se desenvolveu regularmente. O juiz não testemunha sobre a verdade, mas sobre a regularidade do procedimento.

A quarta característica é que nesse mecanismo a prova serve não para nomear, localizar aquele que disse a verdade, mas para estabelecer que o mais forte é, ao mesmo tempo, quem tem razão. Em uma guerra ou prova não judiciária, um dos dois é sempre o mais forte, mas isso não prova que ele tenha razão. A prova judiciária é uma maneira de ritualizar a guerra ou de transpô-la simbolicamente. É uma maneira de lhe dar um certo número de formas derivadas e teatrais de modo que o mais forte será designado, por esse motivo, como o que tem razão. A prova é um operador de direito, um permutador da força pelo direito, espécie de *shifter* que permite a passagem da força ao direito. Ela não tem uma função apofântica, não tem a função de designar, manifestar ou fazer aparecer a verdade. É um operador de direito e não um operador de verdade ou operador apofântico. Eis em que consiste a prova no velho Direito Feudal.

Esse sistema de práticas judiciárias desaparece no fim do século XII e no curso do século XIII. Toda a segunda metade da Idade Média vai assistir à transformação destas velhas práticas e à invenção de novas formas de justiça, de novas formas de práticas e procedimentos judiciários. Formas que são absolutamente capitais para a história da Europa e para a história do mundo inteiro, na medida em que a Europa impôs violentamente o seu jugo a toda a superfície da terra. O que foi inventado nessa reelaboração do Direito é algo que, no fundo, concerne não tanto aos conteúdos, mas às formas e condições de possibilidade do saber. O que se inventou no Direito dessa época foi uma determinada maneira de saber, uma condição de

possibilidade de saber, cujo destino vai ser capital no mundo ocidental. Esta modalidade de saber é o inquérito que apareceu pela primeira vez na Grécia e ficou encoberto depois da queda do Império Romano durante vários séculos. O inquérito que ressurge nos séculos XII e XIII é, entretanto, de tipo bastante diferente daquele cujo exemplo vimos em *Édipo*.

Por que a velha forma judiciária da qual lhes apresentei alguns traços fundamentais desaparece nessa época? Pode-se dizer, esquematicamente, que um dos traços fundamentais da sociedade feudal européia ocidental é que a circulação dos bens é relativamente pouco assegurada pelo comércio. Ela é assegurada por mecanismos de herança, ou de transmissão testamentária e, sobretudo, pela contestação belicosa, militar, extra-judiciária ou judiciária. Um dos meios mais importantes de assegurar a circulação dos bens na Alta Idade Média era a guerra, a rapina, a ocupação da terra, de um castelo ou de uma cidade. Estamos em uma fronteira fluida entre o direito e a guerra, na medida em que o direito é uma certa maneira de continuar a guerra. Por exemplo, alguém que dispõe de força armada ocupa uma terra, uma floresta, uma propriedade qualquer e, nesse momento, faz prevalecer seus direitos. Inicia-se uma longa contestação no fim da qual aquele que não possui força armada e quer a recuperação de sua terra só obtém a partida do invasor mediante um pagamento. Este acordo se situa na fronteira entre o judiciário e o belicoso e é uma das maneiras mais frequentes de alguém enriquecer. A circulação, a troca de bens, as falências, os enriquecimentos foram feitos, em sua maioria, na alta feudalidade, segundo esse mecanismo.

É interessante, aliás, comparar a sociedade feudal na Europa e as sociedades ditas primitivas estudadas atualmente pelos etnólogos. Nestas, a troca de bens se faz através de contestação e rivalidade, dadas sobretudo em forma de prestí-

gio, ao nível das manifestações e dos signos. Na sociedade feudal, a circulação dos bens se faz igualmente em forma de rivalidade e contestação. Mas rivalidade e contestação não mais de prestígio e sim belicosas. Nas sociedades ditas primitivas as riquezas se trocam em prestações de rivalidade porque são não somente bens mas também signos. Nas sociedades feudais, as riquezas se trocam não apenas porque são bens e signos mas porque são bens, signos e armas. A riqueza é o meio pelo qual se pode exercer tanto a violência quanto o direito de vida e de morte sobre os outros. Guerra, litígio judiciário e circulação de bens fazem parte, ao longo da Idade Média, de um grande processo único e flutuante.

Há, portanto, uma dupla tendência característica da sociedade feudal. Por um lado há uma concentração de armas em mãos dos mais poderosos que tendem a impedir sua utilização pelos menos poderosos. Vencer alguém é privá-lo de suas armas, derivando daí uma concentração do poder armado que deu mais força, nos estados feudais, aos mais poderosos e finalmente ao mais poderoso de todos, o monarca. Por outro lado e simultaneamente há as ações e os litígios judiciários que eram uma maneira de fazer circular os bens. Compreende-se assim, porque os mais poderosos procuravam controlar os litígios judiciários, impedindo que eles se desenvolvessem espontaneamente entre os indivíduos e porque tentaram apossar-se da circulação judiciária e litigiosa dos bens, o que implicou a concentração das armas e do poder judiciário, que se formava na época, nas mãos dos mesmos indivíduos.

A existência de poder executivo, legislativo e judiciário, é uma idéia aparentemente bastante velha no Direito Constitucional. Na verdade, trata-se de um idéia recente que data mais ou menos de Montesquieu. O que nos interessa aqui, porém, é ver como se formou algo como um poder judiciário.

Na alta Idade Média não havia poder judiciário. A liquidação era feita entre indivíduos. Pedia-se ao mais poderoso ou àquele que exercia a soberania não que fizesse justiça, mas que constatasse, em função de seus poderes políticos, mágicos e religiosos, a regularidade do procedimento. Não havia poder judiciário autônomo, nem mesmo poder judiciário nas mãos de quem detinha o poder das armas, o poder político. Na medida em que a contestação judiciária assegurava a circulação dos bens, o direito de ordenar e controlar essa contestação judiciária, por ser um meio de acumular riquezas, foi confiscado pelos mais ricos e mais poderosos.

A acumulação da riqueza e do poder das armas e a constituição do poder judiciário nas mãos de alguns é um mesmo processo que vigorou na Alta Idade Média e alcançou seu amadurecimento no momento da formação da primeira grande monarquia medieval, no meio ou final do século XII. Nesse momento aparecem coisas totalmente novas em relação à sociedade feudal, ao Império Carolíngio e às velhas regras do Direito Romano.

1) Uma justiça que não é mais contestação entre indivíduos e livre aceitação por esses indivíduos de um certo número de regras de liquidação, mas que, ao contrário, vai-se impor, do alto, aos indivíduos, aos oponentes, aos partidos. Os indivíduos então não terão mais o direito de resolver, regular ou irregularmente, seus litígios; deverão submeter-se a um poder exterior a eles que se impõe como poder judiciário e poder político.

2) Aparece um personagem totalmente novo, sem precedente no Direito Romano: o procurador. Esse curioso personagem, que aparece na Europa por volta do século XII, vai se apresentar como o representante do soberano, do rei ou do senhor. Havendo crime, delito ou contestação entre dois

indivíduos, ele se apresenta como representante de um poder lesado pelo único fato de ter havido um delito ou um crime. O procurador, vai dublar a vítima, vai estar por trás daquele que deveria dar a queixa, dizendo: "Se é verdade que este homem lesou um outro, eu, representante do soberano, posso afirmar, que o soberano, seu poder, a ordem que ele faz reinar, a lei que ele estabeleceu foram igualmente lesados por esse indivíduo. Assim, eu também me coloco contra ele". O soberano, o poder político vêm, desta forma, dublar e, pouco a pouco, substituir a vítima. Este fenômeno, absolutamente novo, vai permitir ao poder político apossar-se dos procedimentos judiciários. O procurador, portanto, se apresenta como o representante do soberano lesado pelo dano.

3) Uma noção absolutamente nova aparece: a infração. Enquanto o drama judiciário se desenrolava entre dois indivíduos, vítima e acusado, tratava-se apenas de dano que um indivíduo causava a outro. A questão era a de saber se houve dano, quem tinha razão. A partir do momento em que o soberano ou seu representante, o procurador, dizem "Também fui lesado pelo dano", isto significa que o dano não é somente um ofensa de um indivíduo a outro, mas também uma ofensa de um indivíduo ao Estado, ao soberano como representante do Estado; um ataque não ao indivíduo mas à própria lei do Estado. Assim, na noção de crime, a velha noção de dano será substituída pela de infração. A infração não é um dano cometido por um indivíduo contra outro; é uma ofensa ou lesão de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano. A infração é uma das grandes invenções do pensamento medieval. Vemos, assim, como o poder estatal vai confiscando todo o procedimento judiciário, todo o mecanismo de liquidação inter-individual dos litígios da Alta Idade Média.

4) Há ainda uma última descoberta, uma última invenção tão diabólica quanto a do procurador e da infração: o Estado ou melhor, o soberano (já que não se pode falar de Estado nessa época) é não somente a parte lesada mas a que exige reparação. Quando um indivíduo perde o processo é declarado culpado e deve ainda uma reparação a sua vítima. Mas esta reparação não é absolutamente a do antigo Direito Feudal ou do antigo Direito Germânico. Não se trata mais de resgatar sua paz, dando satisfação a seu adversário. Vai-se exigir do culpado não só a reparação do dano feito a um outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano, o Estado, a lei. É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações. Confiscações dos bens que são, para as monarquias nascentes, um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades. As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação. Eis o pano de fundo político desta transformação.

É necessário agora explicar o estabelecimento da sentença, explicar como se chega ao final de um processo em que um dos personagens principais é o procurador. Se a principal vítima de uma infração é o rei, se é o procurador que se queixa em primeiro lugar, compreende-se que a liquidação judiciária não pode mais ser obtida pelos mecanismos da prova. O rei ou seu representante, o procurador, não podem arriscar suas próprias vidas ou seus próprios bens cada vez que um crime é cometido. Não é em pé de igualdade, como em uma luta entre dois indivíduos, que o acusado e o procurador se defrontam. É preciso encontrar um novo mecanismo que não seja mais o da prova, da luta entre dois adversários, para saber se alguém é culpado ou não. O modelo belicoso não pode ser mais aplicado.

Que modelo, então, se vai adotar? Este é um dos grandes momentos da história do Ocidente. Havia dois modelos para resolver o problema. Em primeiro lugar, um modelo intra-jurídico. No próprio Direito Feudal, no Direito Germânico Antigo, havia um caso em que a coletividade, em sua totalidade, podia intervir, acusar alguém e obter sua condenação: era o flagrante delito, caso em que um indivíduo era surpreendido no exato momento em que cometia o crime. Nesse momento, as pessoas que o surpreendiam tinham o direito de levá-lo ao soberano, ao detentor de um poder político e dizer: "Nós o vimos fazendo tal coisa e consequentemente é preciso puni-lo ou exigir-lhe reparação". Havia, assim, na própria esfera do Direito, um modelo de intervenção coletiva e de decisão autoritária para a liquidação de um litígio de ordem judiciária. Era o caso do flagrante delito, quando o crime era surpreendido na sua atualidade. Esse modelo, evidentemente, não podia ser utilizado quando, o que é mais frequente, não se surpreende o indivíduo no momento em que comete o crime. O problema era, então, o de saber em que condições podia-se generalizar o modelo do flagrante delito e utilizá-lo nesse novo sistema do Direito que estava nascendo, inteiramente comandado pela soberania política e pelos representantes do soberano político.

Preferiu-se utilizar um segundo modelo, extra-judiciário, que por sua vez se subdivide em dois, ou melhor, que tinha nessa época uma existência dupla, uma dupla inserção. Trata-se do modelo do inquérito que tinha existido na época do Império Carolíngio. Quando os representantes do soberano tinham de solucionar um problema de direito, de poder, ou uma questão de impostos, de costumes, de foro ou de propriedade, procedia-se a algo perfeitamente ritualizado e regular: a *inquisitio*, o inquérito. O representante do poder chamava pessoas consideradas capazes de conhecer os costumes, o Direito ou os títulos de propriedade. Reunia estas pessoas, fazia com que jurassem dizer a verdade, o que conheciam, o que tinham visto ou o que sabiam por ter ouvido dizer. Em seguida, deixadas a sós, estas pessoas deliberavam. Ao final dessa deliberação pedia-se a solução do problema. Este era um método de gestão administrativa que os funcionários do Império Carolíngio praticavam regularmente. Ele foi ainda empregado, depois de sua dissolução, por Guilherme o Conquistador, na Inglaterra. Em 1096, os conquistadores normandos ocuparam a Inglaterra, se apoderaram dos bens anglo-saxões e entraram em litígio com a população autóctone e entre si visando à posse desses bens. Guilherme o Conquistador, para por tudo em ordem, para integrar a nova população normanda à antiga população anglo-saxônica, fez um enorme inquérito sobre o estado das propriedades, os estados dos impostos, o sistema de foro, etc. Trata-se do famoso *Domesday,* único exemplo global que possuímos desses inquéritos que eram uma velha prática administrativa de imperadores carolíngios.

Esse procedimento de inquérito administrativo tem algumas características importantes.

1) O poder político é o personagem essencial.

2) O poder se exerce primeiramente fazendo perguntas, questionando. Não sabe a verdade e procura sabê-la.

3) O poder, para determinar a verdade, dirige-se aos notáveis, pessoas consideradas capazes de saber devido à situação, idade, riqueza, notabilidade etc.

4) Ao contrário do que se vê no final de *Édipo-Rei,* o poder consulta os notáveis sem forçá-los a dizer a verdade pelo uso da violência, da pressão ou da tortura. Pede-se que se reúnam livremente e que dêem uma opinião coletiva. Deixa-se que coletivamente digam o que consideram ser a verdade.

Temos, assim, um tipo de estabelecimento da verdade totalmente ligado à gestão administrativa da primeira grande forma de estado conhecida no Ocidente. Esses procedimentos de inquérito foram, no entanto, esquecidos durante os séculos X e XI na Europa da alta feudalidade e teriam sido totalmente esquecidos se a Igreja não os tivesse utilizado na gestão de seus próprios bens. Será necessário, entretanto, complicar um pouco a análise. Pois se a Igreja utilizou novamente o método carolíngio de inquérito, foi porque já o tinha praticado antes do Império Carolíngio por razões mais espirituais que administrativas.

Havia, com efeito, uma prática de inquérito na Igreja da Alta Idade Média, na Igreja Merovíngia e Carolíngia. Esse método se chamava *visitatio* e consistia na visita que o bispo devia estatutariamente fazer, percorrendo sua diocese, e que foi retomado, em seguida, pelas grandes ordens monásticas. Ao chegar em um determinado lugar o bispo instituía, em primeiro lugar, a *inquisitio generalis* — inquisição geral — perguntando a todos os que deviam saber (os notáveis, os mais idosos, os mais sábios, os mais virtuosos) o que tinha acontecido na sua ausência, sobretudo se tinha havido falta, crime, etc. Se esse inquérito chegasse a uma resposta positiva, o bispo passava ao segundo estágio, à *inquisitio specialis* — inquisição especial — que consistia em apurar quem tinha feito o que, em determinar em verdade quem era o autor e qual a natureza do ato. Finalmente um terceiro ponto: a confissão do culpado podia interromper a inquisição em qualquer estágio, em sua forma geral ou especial. Aquele que tivesse cometido o crime, poderia apresentar-se e proclamar publicamente: "Sim! Um crime foi cometido; consistiu nisso; eu sou o seu autor".

Esta forma espiritual, essencialmente religiosa do inquérito eclesiástico subsistiu durante toda a Idade Média, tendo adquirido funções administrativas e econômicas. Quando a Igreja se tornou o único corpo econômico-político coerente da Europa nos séculos X, XI e XII, a inquisição eclesiástica foi ao mesmo tempo inquérito espiritual sobre os pecados, faltas e crimes cometidos, e inquérito administrativo sobre a maneira como os bens da Igreja eram administrados e os proveitos reunidos, acumulados, distribuídos, etc. Este modelo ao mesmo tempo religioso e administrativo do inquérito subsistiu até o século XII, quando o Estado que nascia, ou antes, a pessoa do soberano que surgia como fonte de todo o poder, passa a confiscar os procedimentos judiciários. Estes procedimentos judiciários não podem mais funcionar segundo o sistema da prova. De que maneira, então, o procurador vai estabelecer que alguém é ou não culpado? O modelo — espiritual e administrativo, religioso e político, maneira de gerir e de vigiar e controlar as almas — se encontra na Igreja: inquérito entendido como olhar tanto sobre os bens e as riquezas, quanto sobre os corações, os atos, as intenções, etc. É esse modelo que vai ser retomado no procedimento judiciário. O procurador do Rei vai fazer o mesmo que os visitantes eclesiásticos faziam nas paróquias, dioceses e comunidades. Vai procurar estabelecer por *inquisitio*, por inquérito, se houve crime, qual foi ele e quem o cometeu.

Esta é a hipótese que gostaria de lançar. O inquérito teve uma dupla origem. Origem administrativa ligada ao surgimento do Estado na época carolíngia; origem religiosa, eclesiástica, mais constantemente presente durante a Idade Média. É este procedimento de inquérito que o procurador do rei — a justiça monárquica nascente — utilizou para preencher a função de flagrante delito de que falei anteriormente. O problema era o de saber como generalizar o flagrante delito a crimes que não eram de domínio, do campo da atualidade; como podia o

procurador do rei trazer o culpado diante de uma instância judiciária que detinha o poder, se não sabia quem era o culpado, uma vez que não houvera flagrante delito. O inquérito vai ser o substituto do flagrante delito. Se, com efeito, se consegue reunir pessoas que podem, sob juramento, garantir que viram, que sabem, que estão a par; se é possível estabelecer por meio delas que algo aconteceu realmente, ter-se-á indiretamente, através do inquérito, por intermédio das pessoas que sabem, o equivalente ao flagrante delito. E se poderá tratar de gestos, atos, delitos, crimes que não estão mais no campo da atualidade, como se fossem apreendidos em flagrante delito. Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber, como se ela ainda estivesse presente. Esta inserção do procedimento do inquérito reatualizando, tornando presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, como se o estivéssemos presenciando, constitui uma descoberta capital.

Podemos tirar desta análise algumas conclusões.

1) Costuma-se opor as velhas provas do direito bárbaro ao novo procedimento racional do inquérito. Evoquei acima as diferentes maneiras pelas quais se tentava estabelecer quem tinha razão na Alta Idade Média. Temos a impressão de serem sistemas bárbaros, arcaicos, irracionais. Fica-se impressionado com o fato de ter sido necessário esperar até o século XII para finalmente se chegar, com o procedimento do inquérito, a um sistema racional de estabelecimento da verdade. Não creio, no entanto, que o procedimento de inquérito seja simplesmente o resultado de uma espécie de progresso da racionalidade. Não foi racionalizando os procedimentos judiciários que se chegou ao procedimento do inquérito. Foi toda uma transformação política, uma nova estrutura política que tornou não só possível, mas necessária a utilização desse procedimento no domínio

judiciário. O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer. Estaríamos enganados se víssemos no inquérito o resultado natural de uma razão que atua sobre si mesma, se elabora, faz seus próprios progressos; se víssemos o efeito de um conhecimento, de um sujeito de conhecimento se elaborando.

Nenhuma história feita em termos de progresso da razão, de refinamento do conhecimento, pode dar conta da aquisição da racionalidade do inquérito. Seu aparecimento é um fenômeno político complexo. É a análise das transformações políticas da sociedade medieval que explica como, por que e em que momento aparece este tipo de estabelecimento da verdade a partir de procedimentos jurídicos completamente diferentes. Nenhuma referência a um sujeito de conhecimento e a sua história interna daria conta deste fenômeno. Somente a análise dos jogos de força política, das relações de poder, pode explicar o surgimento do inquérito.

2) O inquérito deriva de um certo tipo de relações de poder, de uma maneira de exercer o poder. Ele se introduz no Direito a partir da Igreja e, consequentemente, é impregnado de categorias religiosas. Na concepção da Alta Idade Média o essencial era o dano, o que tinha se passado entre dois indivíduos; não havia falta nem infração. A falta, o pecado, a culpabilidade moral absolutamente não intervinham. O problema era o de saber se houve ofensa, quem a praticou, e se aquele que pretende ter sofrido a ofensa é capaz de suportar a prova que ele propõe a seu adversário. Não há erro, culpabilidade, nem relação com o pecado. Ao contrário, a partir do momento em que o inquérito se introduz na prática judiciária, traz consigo a importante noção de infração. Quando um

indivíduo, causa dano a um outro, há sempre, *a fortiori*, dano à soberania, à lei, ao poder. Por outro lado, devido a todas as implicações e conotações religiosas do inquérito, o dano será uma falta moral, quase religiosa ou com conotação religiosa. Tem-se assim por volta do século XII, uma curiosa conjunção entre a lesão à lei e a falta religiosa. Lesar o soberano e cometer um pecado são duas coisas que começam a se reunir. Elas estarão unidas profundamente no Direito Clássico. Dessa conjunção ainda não estamos totalmente livres.

3) O inquérito que aparece no século XII em consequência desta transformação nas estruturas políticas e nas relações de poder reorganizou inteiramente (ou em sua volta se reorganizaram) todas as práticas judiciárias da Idade Média, da época clássica e até da época moderna.

De maneira mais geral, este inquérito judiciário se difundiu em muitos outros domínios de práticas — sociais, econômicas — e em muitos domínios do saber. Foi a partir desses inquéritos judiciários conduzidos pelos procuradores do rei que, a partir do século XIII, se difundiu uma série de procedimentos de inquérito.

Alguns eram principalmente administrativos ou econômicos. Foi assim que, graças a inquéritos sobre o estado da população, o nível das riquezas, a quantidade de dinheiro e de recursos, os agentes reais asseguraram, estabeleceram e aumentaram o poder real. Foi desta forma que todo um saber econômico, de administração econômica dos estados, se acumulou no fim da Idade Média e nos séculos XVII e XVIII. Foi a partir daí que nasceu uma forma regular de administração dos estados, de transmissão e de continuidade do poder político e nasceram ciências como a Economia Política, a Estatística, etc.

Estas técnicas de inquérito difundiram-se igualmente em domínios não diretamente ligados aos domínios de exercício de poder: domínio do saber ou do conhecimento, no sentido tradicional da palavra.

A partir dos séculos XIV e XV aparecem tipos de inquérito que procuraram estabelecer a verdade a partir de um certo número de testemunhos cuidadosamente recolhidos em domínios como o da Geografia, da Astronomia, do conhecimento dos climas, etc. Aparece, em particular, uma técnica de viagem, empreendimento político de exercício de poder e empreendimento de curiosidade e de aquisição de saber, que conduziu finalmente ao descobrimento da América. Todos os grandes inquéritos que dominaram o fim da Idade Média são, no fundo, a explosão e a dispersão dessa primeira forma, desta matriz que nasceu no século XII. Até mesmo domínios como o da Medicina, da Botânica, da Zoologia, a partir dos séculos XVI e XVII, são irradiações desse processo. Todo o grande movimento cultural que, depois do século XII, começa a preparar o Renascimento, pode ser definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber.

Enquanto o inquérito se desenvolve como forma geral de saber no interior do qual o Renascimento eclodirá, a prova tende a desaparecer. Dela só encontraremos os elementos, os restos, na forma da famosa tortura, mas já mesclada com a preocupação de obter uma confissão, prova de verificação. Pode-se fazer toda uma história da tortura, situando-a entre os procedimentos da prova e do inquérito. A prova tende a desaparecer na prática judiciária; ela desaparece também nos domínios do saber. Poderíamos indicar dois exemplos.

Em primeiro lugar a Alquimia. A Alquimia é um saber que tem por modelo a prova. Não se trata de fazer um inquérito para saber o que se passa, para saber a verdade. Trata-se essencialmente de um afrontamento entre duas forças: a do

alquimista que procura e a da natureza que esconde seus segredos; da sombra e da luz; do bem e do mal; de Satã e de Deus. O alquimista realiza uma espécie de luta, em que ele é ao mesmo tempo o espectador — aquele que verá o desfecho do combate — e um dos combatentes, visto que pode ganhar ou perder. Pode-se dizer que a Alquimia é uma forma química, naturalista da prova. Tem-se a confirmação de que o saber alquímico é essencialmente uma prova no fato de que ele absolutamente não se transmitiu, não se acumulou, como um resultado de inquéritos que permitissem chegar à verdade. O saber alquímico se transmitiu unicamente em forma de regras, secretas ou públicas, de procedimento: eis como se deve fazer, eis como se deve agir, eis que princípios respeitar, eis que preces fazer, que textos ler, que códigos devem estar presentes. A Alquimia constitui essencialmente um *corpus* de regras jurídicas, de procedimentos. O desaparecimento da Alquimia, o fato de que um saber de tipo novo se tenha constituído absolutamente fora do seu domínio, deve-se a que esse novo saber tomou como modelo a matriz do inquérito. Todo saber de inquérito, saber naturalista, botânico, mineralógico, filológico é absolutamente estranho ao saber alquímico que obedece aos modelos judiciários da prova.

Em segundo lugar, a crise da universidade medieval no fim da Idade Média pode também ser analisada em termos de oposição entre o inquérito e a prova. Na universidade medieval o saber se manifestava, se transmitia e se autentificava através de determinados rituais, dos quais o mais célebre e mais conhecido era a *disputatio*, a disputa. Tratava-se do afrontamento de dois adversários que utilizavam a arma verbal, os processos retóricos e demonstrações baseadas essencialmente no apelo à autoridade. Apelava-se não para testemunhas de verdade, mas para testemunhas de força. Na *disputatio*, quanto mais autores

um dos participantes tivesse a seu lado, quanto mais pudesse invocar testemunhos de autoridade, de força, de gravidade, e não testemunhos de verdade, maior possibilidade ele teria de sair vencedor. A *disputatio* é uma forma de prova, de manifestação do saber, da autentificação do saber que obedece ao esquema geral da prova. O saber medieval e sobretudo o saber enciclopédico do Renascimento do tipo de Pico della Mirandola, que vai se chocar com a forma medieval da universidade, será precisamente do tipo do inquérito. Ter visto, ter lido os textos; saber o que efetivamente foi dito; conhecer tão bem o que foi dito, quanto a natureza a respeito da qual algo foi dito; verificar o que os autores disseram pela constatação da natureza; utilizar os autores não mais como autoridade mas como testemunho; tudo isto vai constituir uma das grandes revoluções na forma de transmissão do saber. O desaparecimento da Alquimia e da *disputatio*, ou melhor, o fato desta última ter sido relegada a formas universitárias completamente esclerosadas e não apresentar a partir do século XVI, mais nenhuma atualidade, nenhuma eficácia nas formas de autentificação real do saber são alguns dos numerosos sinais do conflito entre o inquérito e a prova e do triunfo do inquérito sobre a prova, no fim da Idade Média.

Como conclusão poderíamos dizer: o inquérito não é absolutamente um conteúdo, mas a forma de saber. Forma de saber situada na junção de um tipo de poder e de certo número de conteúdos de conhecimentos. Aqueles que querem estabelecer uma relação entre o que é conhecido e as formas políticas, sociais ou econômicas que servem de contexto a esse conhecimento costumam estabelecer essa relação por intermédio da consciência ou do sujeito de conhecimento. Parece-me que a verdadeira junção entre processos econômico-políticos e conflitos de saber poderá ser encontrada nessas formas que são ao

mesmo tempo modalidades de exercício de poder e modalidades de aquisição e transmissão do saber. O inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autentificar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder. É a análise dessas formas que nos deve conduzir à análise mais estrita das relações entre os conflitos de conhecimento e as determinações enonômico-políticas.

IV

Na conferência anterior procurei mostrar quais foram os mecanismos e os efeitos da estatização da justiça penal na Idade Média. Gostaria que nos situássemos, agora, em fins do século XVIII e início do século XIX, no momento em que se constitui o que tentarei analisar nesta e na próxima conferência sob o nome de "sociedade disciplinar". A sociedade contemporânea, por razões que explicarei, merece o nome de "sociedade disciplinar." Gostaria de mostrar quais são as formas de práticas penais que caracterizam essa sociedade; quais as relações de poder subjacentes a essas práticas penais; quais as formas de saber, os tipos de conhecimento, os tipos de sujeito de conhecimento que emergem, que aparecem a partir e no espaço desta sociedade disciplinar que é a sociedade contemporânea.

A formação da sociedade disciplinar pode ser caracterizada pelo aparecimento, no final do século XVIII e início do século XIX, de dois fatos contraditórios, ou melhor, de um fato que tem dois aspectos, dois lados aparentemente contraditórios: a reforma, a reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo. Esta transformação não apresenta as mesmas formas, a mesma amplitude, a mesma cronologia nos diferentes países.

Na Inglaterra, por exemplo, as formas de justiça permaneceram relativamente estáveis, enquanto que o conteúdo das leis, o conjunto de condutas penalmente repreensíveis se modificou profundamente. No século XVIII havia na Inglaterra 313 ou 315 condutas capazes de levar alguém à forca, ao cadafalso, 315 casos punidos com a morte. Isso tornava o código penal, a lei penal, o sistema penal inglês do século XVIII um dos mais selvagens e sangrentos que a história das civilizações conheceu. Esta situação foi profundamente modificada no começo do século XIX sem que as formas e instituições judiciárias inglesas se modificassem profundamente. Na França, ao contrário, ocorreram modificações muito profundas nas instituições penais sem que o conteúdo da lei penal se tenha modificado.

Em que consistem essas transformações dos sistemas penais? Por um lado em uma reelaboração teórica da lei penal. Ela pode ser encontrada em Beccaria, Bentham, Brissot e em legisladores que são os autores do 1° e do 2° Código Penal francês da época revolucionária.

O princípio fundamental do sistema teórico da lei penal definido por esses autores é que o crime, no sentido penal do termo, ou, mais tecnicamente, a infração não deve ter mais nenhuma relação com a falta moral ou religiosa. A falta é uma infração à lei natural, à lei religiosa, à lei moral. O crime ou a infração penal é a ruptura com a lei, lei civil explicitamente estabelecida no interior de uma sociedade pelo lado legislativo do poder político. Para que haja infração é preciso haver um poder político, uma lei e que essa lei tenha sido efetivamente formulada. Antes da lei existir, não pode haver infração. Segundo esses teóricos, só podem sofrer penalidade as condutas efetivamente definidas como repreensíveis pela lei.

Um segundo princípio é que estas leis positivas formuladas pelo poder político no interior de uma sociedade, para serem boas leis, não devem retranscrever em termos positivos a lei natural, a lei religiosa ou a lei moral. Uma lei penal deve simplesmente representar o que é útil para a sociedade. A lei define como repreensível o que é nocivo à sociedade, definindo assim negativamente o que é útil.

O terceiro princípio se deduz naturalmente dos dois primeiros: uma definição clara e simples do crime. O crime não é algo aparentado com o pecado e com a falta; é algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda a sociedade.

Há, por conseguinte, também, uma nova definição do criminoso. O criminoso é aquele que danifica, perturba a sociedade. O criminoso é o inimigo social. Encontramos isso muito claramente em todos esses teóricos como também em Rousseau, que afirma que o criminoso é aquele que rompeu o pacto social. Há identidade entre o crime e a ruptura do pacto social. O criminoso é um inimigo interno. Esta idéia do criminoso como inimigo interno, como indivíduo que no interior da sociedade rompeu o pacto que havia teoricamente estabelecido, é uma definição nova e capital na história da teoria do crime e da penalidade.

Se o crime é um dano social, se o criminoso é o inimigo da sociedade, como a lei penal deve tratar esse criminoso ou deve reagir a esse crime? Se o crime é uma perturbação para a sociedade; se o crime não tem mais nada a ver com a falta, com a lei natural, divina, religiosa, etc., é claro que a lei penal não pode prescrever uma vingança, a redenção de um pecado. A lei penal deve apenas permitir a reparação da perturbação causada à sociedade. A lei penal deve ser feita de tal maneira que o dano

causado pelo indivíduo à sociedade seja apagado; se isso não for possível, é preciso que o dano não possa mais ser recomeçado pelo indivíduo em questão ou por outro. A lei penal deve reparar o mal ou impedir que males semelhantes possam ser cometidos contra o corpo social.

Daí decorrem, para esses teóricos, quatro tipos possíveis de punição. Primeiramente, a punição expressa na afirmação: "você rompeu o pacto social, você não pertence mais ao corpo social, você mesmo se colocou fora do espaço da legalidade; nós o expulsaremos do espaço social onde essa legalidade funciona." É a idéia encontrada frequentemente nesses autores — Beccaria, Bentham, etc. — de que no fundo, a punição ideal seria simplesmente expulsar as pessoas, exilá-las, bani-las, ou deportá-las. É a deportação.

A segunda possibilidade é uma espécie de exclusão no próprio local. Seu mecanismo não é mais a deportação material, a transferência para fora do espaço social, mas o isolamento no interior do espaço moral, psicológico, público, constituído pela opinião. É a idéia das punições ao nível do escândalo, da vergonha, da humilhação de quem cometeu uma infração. Publica-se a sua falta, mostra-se a pessoa ao público, suscita-se no público uma reação de aversão, de desprezo, de condenação. Esta era a pena. Beccaria e outros inventaram mecanismos para provocar vergonha e humilhação.

A terceira pena é a reparação do dano social, o trabalho forçado. Ela consiste, em forçar as pessoas a uma atividade útil ao Estado ou à sociedade, de tal forma que o dano causado seja compensado. Tem-se assim uma teoria do trabalho forçado.

Enfim, em quarto lugar, a pena consiste em fazer com que o dano não possa ser novamente cometido; em fazer com que o indivíduo em questão ou os demais não possam mais ter vontade de causar à sociedade o dano anteriormente causado;

em fazê-los repugnar para sempre o crime que cometeram. E para obter esse resultado, a pena ideal, que se ajusta na medida exata, é a pena de talião. Mata-se quem matou; tomam-se os bens de quem roubou; quem cometeu uma violação, para alguns dos teóricos do século XVIII, deve sofrer algo semelhante.

Eis, portanto, uma bateria de penalidades — deportação, trabalho forçado, vergonha, escândalo público e pena de talião. Projetos efetivamente apresentados não somente por teóricos puros como Beccaria mas também por legisladores, como Brissot e Lepeletier de Saint-Fargeau, que participaram da elaboração do 1° Código Penal Revolucionário. Já se havia avançado bastante na organização da penalidade centrada na infração penal e na infração a uma lei representando a utilidade pública. Tudo deriva daí, até mesmo o quadro das penalidades e o modo como são aplicadas.

Têm-se assim esses projetos, esses textos e até esses decretos adotados pelas Assembléias. Mas, se observarmos o que realmente se passou, como funcionou a penalidade algum tempo depois, por volta de 1820, no momento da Restauração na França e da Santa Aliança na Europa, percebemos que o sistema de penalidades adotado pelas sociedades industriais em vias de formação, em vias de desenvolvimento, foi inteiramente diferente do que tinha sido projetado alguns anos antes. Não que a prática tenha desmentido a teoria, porém ela se desviou rapidamente dos princípios teóricos que encontramos em Beccaria e Bentham.

Retomemos o sistema de penalidades. A deportação desapareceu bem rapidamente; o trabalho forçado foi geralmente uma pena simplesmente simbólica, em sua função de reparação; os mecanismos de escândalo nunca chegaram a ser postos em prática; a pena de talião desapareceu rapidamente,

tendo sido denunciada como arcaica para uma sociedade suficientemente desenvolvida.

Esses projetos bem precisos de penalidade foram substituídos por uma pena bem curiosa de que Beccaria havia falado ligeiramente e que Brissot mencionava de forma bem marginal: trata-se do aprisionamento, da prisão.

A prisão não pertence ao projeto teórico da reforma da penalidade do século XVIII. Surge no início do século XIX, como uma instituição de fato, quase sem justificação teórica.

Não só a prisão — pena que vai efetivamente se generalizar no século XIX — não estava prevista no programa do século XVIII, como também a legislação penal vai sofrer uma inflexão formidável com relação ao que estava estabelecido na teoria.

Com efeito, a legislação penal, desde o início do século XIX e de forma cada vez mais rápida e acelerada durante todo o século, vai se desviar do que podemos chamar a utilidade social; ela não procurará mais visar ao que é socialmente útil, mas, pelo contrário, procurará ajustar-se ao indivíduo. Podemos citar como exemplo as grandes reformas da legislação penal na França e demais países europeus entre 1825 e 1850/60, que consistem na organização do que chamamos circunstâncias atenuantes: o fato da aplicação rigorosa da lei, tal como se acha no Código, poder ser modificada por determinação do juiz ou do júri e em função do indivíduo em julgamento. O princípio de uma lei universal representando unicamente os interesses sociais é consideravelmente falseado pela utilização das circunstâncias atenuantes que vão assumindo importância cada vez maior. Além disso a penalidade que se desenvolve no século XIX se propõe cada vez menos definir de modo abstrato e geral o que é nocivo à sociedade, afastar os indivíduos que são nocivos à sociedade ou impedi-los de recomeçar. A penalidade

no século XIX, de maneira cada vez mais insistente, tem em vista menos a defesa geral da sociedade que o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos. Esta é uma forma de penalidade totalmente diferente daquela prevista no século XVIII, na medida em que o grande princípio da penalidade para Beccaria era o de que não haveria punição sem uma lei explícita, e sem um comportamento explícito violando essa lei. Enquanto não houvesse lei e infração explícita, não poderia haver punição — este era o princípio fundamental de Beccaria.

Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer.

Assim, a grande noção da criminologia e da penalidade em fins do século XIX foi a escandalosa noção, em termos de teoria penal, de periculosidade. A noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam.

O último ponto capital que a teoria penal coloca em questão ainda mais fortemente do que Beccaria é que, para assegurar o controle dos indivíduos — que não é mais reação penal ao que eles fizeram, mas controle de seu comportamento no momento mesmo em que ele se esboça — a instituição penal não pode mais estar inteiramente em mãos de um poder autônomo: o poder judiciário.

Chega-se assim, à contestação da grande separação atribuída a Montesquieu, ou pelo menos formulada por ele, entre poder judiciário, poder executivo e poder legislativo. O contro-

le dos indivíduos, essa espécie de controle penal punitivo dos indivíduos ao nível de suas virtualidades não pode ser efetuado pela própria justiça, mas por uma série de outros poderes laterais, à margem da justiça, como a polícia e toda uma rede de instituições de vigilância e de correção — a polícia para a vigilância, as instituições psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas para a correção. É assim que, no século XIX, desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas como o hospital, o asilo, a polícia, etc. Toda essa rede de um poder que não é judiciário deve desempenhar uma das funções que a justiça se atribui neste momento: função não mais de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades.

Entramos assim na idade do que eu chamaria de ortopedia social. Trata-se de uma forma de poder, de um tipo de sociedade que classifico de sociedade disciplinar por oposição às sociedades propriamente penais que conhecíamos anteriormente. É a idade de controle social. Entre os teóricos que há pouco citei, alguém de certa forma previu e apresentou como que um esquema desta sociedade de vigilância, da grande ortopedia social. Trata-se de Bentham. Peço desculpas aos historiadores da filosofia por esta afirmação, mas acredito que Bentham seja mais importante para nossa sociedade do que Kant, Hegel, etc. Ele deveria ser homenageado em cada uma de nossas sociedades. Foi ele que programou, definiu e descreveu da maneira mais precisa as formas de poder em que vivemos e que apresentou um maravilhoso e célebre pequeno modelo desta sociedade da ortopedia generalizada: o famoso *Panopticon*.

Uma forma de arquitetura que permite um tipo de poder do espírito sobre o espírito; uma espécie de instituição que deve valer para escolas, hospitais, prisões, casas de correção, hospícios, fábricas, etc.

O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. Para Bentham esta pequena e maravilhosa astúcia arquitetônica podia ser utilizada por uma série de instituições. O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos — utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo.

O panoptismo é uma forma de poder que repousa não mais sobre um inquérito mas sobre algo totalmente diferente, que eu chamaria de exame. O inquérito era um procedimento pelo qual, na prática judiciária, se procurava saber o que havia ocorrido. Tratava-se de reatualizar um acontecimento passado através de testemunhos apresentados por pessoas que, por uma ou outra razão — por sua sabedoria ou pelo fato de terem

presenciado o acontecimento — eram tidas como capazes de saber.

No *Panopticon* vai se produzir algo totalmente diferente; não há mais inquérito, mas vigilância, exame. Não se trata de reconstituir um acontecimento, mas de algo, ou antes, de alguém que se deve vigiar sem interrupção e totalmente. Vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder — mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão — e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber. Um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. Esse novo saber não se organiza mais em torno das questões "isto foi feito? quem o fez?"; não se ordena em termos de presença ou ausência, de existência ou não existência. Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer.

Tem-se, portanto, em oposição ao grande saber de inquérito, organizado no meio da Idade Média através da confiscação estatal da justiça, que consistia em obter os instrumentos de reatualização de fatos através do testemunho, um novo saber, de tipo totalmente diferente, um saber de vigilância, de exame, organizado em torno da norma pelo controle dos indivíduos ao longo de sua existência. Esta é a base do poder, a forma de saber-poder que vai dar lugar não às grandes ciências de observação como no caso do inquérito, mas ao que chamamos ciências humanas: Psiquiatria, Psicologia, Sociologia, etc.

Gostaria agora de analisar como isso se deu. Como se chegou a ter, por um lado, determinada teoria penal que programa claramente certo número de coisas e, por outro, uma

prática real, social que conduziu a resultados totalmente diferentes.

Tomarei sucessivamente dois exemplos que se encontram entre os mais importantes e determinantes deste processo: o da Inglaterra e o da França — deixarei de lado o exemplo dos Estados Unidos, que é também importante. Gostaria de mostrar como na França e sobretudo na Inglaterra existiu uma série de mecanismos de controle, controle da população, controle permanente do comportamento dos indivíduos. Esses mecanismos se formaram obscuramente durante o século XVIII para responder a certo número de necessidades e, assumindo cada vez maior importância, se estenderam finalmente por toda a sociedade e se impuseram a uma prática penal.

Quais são, de onde vêm e a que respondem esses mecanismos de controle? Tomemos o exemplo da Inglaterra. Desde a segunda metade do século XVIII se formaram, em níveis relativamente baixos da escala social, grupos espontâneos de pessoas que se atribuíam, sem nenhuma delegação de um poder superior, a tarefa de manter a ordem e criar, para eles próprios, novos instrumentos para assegurar a ordem. Esses grupos eram numerosos e proliferaram durante todo o século XVIII.

Seguindo uma ordem cronológica, houve, em primeiro lugar, comunidades religiosas dissidentes do anglicanismo — os quakers, os metodistas — que se encarregavam de organizar sua própria polícia. É assim que, entre os metodistas, Wesley, por exemplo, visitava, um pouco como os bispos da Alta Idade Média, as comunidades metodistas em viagem de inspeção. A ele eram submetidos todos os casos de desordem: embriaguez, adultério, recusa de trabalhar, etc. As sociedades de amigos de inspiração quaker funcionavam de forma semelhante. Todas essas sociedades tinham a dupla tarefa de vigilância e de assistência. Elas se atribuíam a tarefa de assistir os que não

possuíam meios de subsistência, os que não podiam trabalhar porque eram muito velhos, enfermos, doentes mentais, etc. Mas, ao mesmo tempo em que os assistiam, elas se atribuíam a possibilidade e o direito de observar em que condições era dada a assistência: observar se o indivíduo que não trabalhava estava efetivamente doente, se sua pobreza e miséria eram devidas à devassidão, à bebedeira, aos vícios, etc. Tratava-se, portanto, de grupos de vigilância espontânea com origem, funcionamento e ideologia profundamente religiosos.

Houve, em segundo lugar, ao lado destas comunidades propriamente religiosas, sociedades a elas aparentadas embora mantendo uma certa distância, um certo afastamento. Por exemplo, em fins do século XVII, em 1692, na Inglaterra, deu-se a fundação de uma sociedade que se chamava, de forma bem característica, *Sociedade para a Reforma das Maneiras* (do comportamento, da conduta). Trata-se de uma sociedade muito importante que tinha na época da morte de Guilherme III, cem filiais na Inglaterra e dez na Irlanda, apenas na cidade de Dublin. Essa sociedade, que desapareceu no início do século XVIII e reapareceu, sob a influência de Wesley, na segunda metade do século, se propunha a reformar as maneiras: fazer respeitar o domingo, (é em grande parte à ação dessas grandes sociedades que devemos o *exciting* domingo inglês), impedir o jogo, a bebedeira, reprimir a prostituição, o adultério, as imprecações, as blasfêmias, tudo que pudesse manifestar desprezo para com Deus. Tratava-se como diz Wesley em seus sermões, de impedir a classe mais baixa e mais vil de se aproveitar dos jovens sem experiência e lhes extorquir seu dinheiro.

Em fins do século XVIII, esta sociedade é superada em importância por uma outra, inspirada por um bispo e determinados aristocratas da corte, chamada *Sociedade da Proclamação*, por ter conseguido do rei uma proclamação para o encorajamento da piedade e da virtude. Essa sociedade, em 1802, se transforma e recebe o título característico de *Sociedade para a Supressão do Vício*, tendo por objetivo fazer respeitar o domingo, impedir a circulação dos livros licenciosos e obscenos, introduzir ações na justiça contra a má literatura e mandar fechar as casas de jogo e de prostituição. Esta sociedade, ainda que de funcionamento essencialmente moral, próxima dos grupos religiosos, já era entretanto um pouco laicizada.

Em terceiro lugar encontramos no século XVIII, na Inglaterra, outros grupos mais interessantes e mais inquietantes: grupos de auto-defesa de caráter para-militar. Eles surgiram em resposta às primeiras grandes agitações sociais, não ainda proletárias, aos grandes movimentos políticos, sociais, ainda com forte conotação religiosa, do fim do século XVIII na Inglaterra, particularmente o dos partidários de Lord Gordon. Em resposta a essas grandes agitações populares, os meios mais afortunados, a aristocracia, a burguesia, se organizam em grupos de auto-defesa. É assim que uma série de associações — a *Infantaria Militar de Londres*, a *Companhia de Artilharia*, etc. — se organizam espontaneamente, sem apoio ou com apoio lateral do poder. Elas têm por função fazer reinar a ordem política, penal ou, simplesmente, a ordem, em um bairro, uma cidade, uma região ou um condado.

Em uma última categoria de sociedade estão as sociedades propriamente econômicas. As grandes companhias, as grandes sociedades comerciais se organizam em sociedades de polícia, de polícia privada, para defender seu patrimônio, seu estoque, suas mercadorias, os barcos ancorados no porto de Londres, contra os amotinadores, o banditismo, a pilhagem

cotidiana, os pequenos ladrões. Estas polícias dividiam bairros de Londres ou de grandes cidades como Liverpool, em organizações privadas.

Essas sociedades respondiam a uma necessidade demográfica ou social, à urbanização, ao grande deslocamento de populações do campo para as cidades; respondiam também, e voltaremos a esse assunto, a uma transformação econômica importante, a uma nova forma de acumulação da riqueza, na medida em que, quando a riqueza começa a se acumular em forma de estoque, de mercadoria armazenada, de máquinas, torna-se necessário guardar, vigiar e garantir sua segurança; respondiam, enfim, a uma nova situação política, às novas formas de revoltas populares que, de origem essencialmente camponesa, nos séculos XVI e XVII, se tornam agora grandes revoltas urbanas populares e, em seguida, proletárias.

É interessante observar a evolução dessas associações espontâneas na Inglaterra do século XVIII. Há um triplo deslocamento ao longo desta história.

Consideremos o primeiro deslocamento. No início, estes grupos eram quase populares, da pequena burguesia. Os quakers e metodistas do fim do século XVII e início do século XVIII, que se organizavam para tentar suprimir os vícios, reformar as maneiras, eram pequenos burgueses que se agrupavam visando evidentemente fazer reinar a ordem entre eles e em volta deles. Mas essa vontade de fazer reinar a ordem era, no fundo, uma forma de escapar ao poder político, pois este detinha um instrumento formidável, aterrorizador e sanguinário: sua legislação penal. Em mais de 300 casos, com efeito, se podia ser enforcado. Isto significa que era muito fácil para o poder, para a aristocracia, para os que detinham o aparelho judiciário exercer pressões terríveis sobre as camadas populares. Compreende-se como os grupos religiosos dissidentes tinham

interesse em tentar escapar desse poder judiciário tão sanguinário e ameaçador.

Para escapar desse poder judiciário os indivíduos se organizavam em sociedades de reforma moral, proibiam a embriaguez, a prostituição, o roubo, etc., tudo o que permitisse ao poder atacar o grupo, destruí-lo, usar algum pretexto para enviar à forca. Trata-se, portanto, mais de grupos de auto-defesa contra o direito do que de grupos de vigilância efetiva. Esse reforço da penalidade autônoma era uma maneira de escapar à penalidade estatal.

Ora, no decorrer do século XVIII, esses grupos vão mudar de inserção social e cada vez mais abandonar seu recrutamento popular ou pequeno burguês. No fim do século XVIII são a aristocracia, os bispos, os duques, as pessoas mais ricas que vão suscitar esses grupos de auto-defesa moral, essas ligas para a supressão dos vícios.

Tem-se, assim, um deslocamento social que indica perfeitamente como esse empreendimento de reforma moral deixa de ser uma auto-defesa penal para se tornar ao contrário, um reforço do poder da própria autoridade penal. Ao lado do temível instrumento penal que possui, o poder vai se atribuir esses instrumentos de pressão, de controle. Trata-se, de certo modo, de um mecanismo de estatização dos grupos de controle.

O segundo deslocamento consiste no seguinte: enquanto no primeiro grupo tratava-se de fazer reinar uma ordem moral diferente da lei que permitisse aos indivíduos escapar à lei, no fim do século XVIII esses grupos — agora controlados, animados pelos aristocratas e pessoas ricas — têm como objetivo essencial obter do poder político novas leis que ratificarão esse esforço moral. Tem-se assim um deslocamento da moralidade à penalidade.

Em terceiro lugar pode-se dizer que, a partir de então, esse controle moral vai ser exercido pelas classes mais altas, pelos detentores do poder, pelo próprio poder sobre as camadas mais baixas, mais pobres, as camadas populares. Ele se torna assim um instrumento de poder das classes ricas sobre as classes pobres, das classes que exploram sobre as classes exploradas, o que confere uma nova polaridade política e social a essas instâncias de controle. Citarei um texto, datado de 1804, do fim dessa evolução que tento delinear, escrito por um bispo chamado Watson e que pregava perante a *Sociedade para a Supressão dos Vícios:*

> "As leis são boas, mas infelizmente, são burladas pelas classes mais baixas. As classes mais altas, certamente, não as levam muito em consideração. Mas esse fato não teria importância se as classes mais altas não servissem de exemplo para as mais baixas".

Impossível ser mais claro: as leis são boas, para os pobres; infelizmente os pobres escapam às leis, o que é realmente detestável. Os ricos também escapam às leis, porém isso não tem importância alguma pois as leis não foram feitas para eles. No entanto, isso tem como consequência que os pobres seguem o exemplo dos ricos para não respeitar as leis. Daí o bispo Watson dizer aos ricos:

> "Peço-lhes que sigam essas leis que não são feitas para vocês, pois assim ao menos haverá a possibilidade de controle e de vigilância das classes mais pobres".

Podemos observar nesta estatização progressiva, neste deslocamento das instâncias de controle das mãos dos grupos de pequena burguesia tentando escapar ao poder para as do grupo social que detém efetivamente o poder, em toda essa evolução, como se introduz e se difunde em um sistema penal estatizado — que ignorava por definição a moral e pretendia

cortar os laços com a moralidade e a religião — uma moralidade de origem religiosa. A ideologia religiosa, surgida e fomentada nos pequenos grupos quakers, metodistas, etc., na Inglaterra do fim do século XVII, vem agora despontar, no outro pólo, na outra extremidade da escala social, do lado do poder, como instrumento de controle de cima para baixo. Auto-defesa no século XVII, instrumento de poder no início do século XIX. Este é o mecanismo do processo que podemos observar na Inglaterra.

Na França ocorreu um processo bastante diferente. Isto se explica pelo fato de que a França, país de monarquia absoluta, possuía um forte aparelho de Estado que a Inglaterra do século XVIII já não possuía, na medida em que havia sido abalado, em parte pela revolução burguesa do século XVII. A Inglaterra havia se libertado dessa monarquia absoluta, saltando esta etapa em que a França permaneceu durante cento e cinquenta anos.

Esse forte aparelho do estado monárquico na França estava apoiado em um duplo instrumento: um instrumento judiciário clássico — os parlamentares, as cortes, etc. — e um instrumento para-judiciário — a polícia — cuja invenção é privilégio da França. Uma polícia que comportava os intendentes, o corpo de polícia montada, os tenentes de polícia; que era dotada de instrumentos arquiteturais como a Bastilha, Bicêtre, as grandes prisões, etc.; que possuía também seus aspectos institucionais como as curiosas *lettres-de-cachet.*

A *lettre-de-cachet* não era uma lei ou um decreto, mas uma ordem do rei que concernia a uma pessoa, individualmente, obrigando-a a fazer alguma coisa. Podia-se até mesmo obrigar alguém a se casar pela *lettre-de-cachet.* Na maioria das vezes, porém, ela era um instrumento de punição.

Podia-se exilar alguém pela *lettre-de-cachet*, privá-lo de alguma função, prendê-lo, etc. Ela era um dos grandes instrumentos de poder da monarquia absoluta. As *lettres-de-cachet* foram bastante estudadas na França e se tornou comum classificá-las como algo temível, instrumento de arbitrariedade real abatendo-se sobre alguém como um raio, podendo prendê-lo para sempre. É preciso ser mais prudente e dizer que as *lettres-de-cachet* não funcionaram apenas desta forma. Tal como vimos ocorrer com as sociedades de moralidade que eram uma maneira de escapar ao direito, podemos observar a respeito das *lettres-de-cachet* um jogo bastante curioso.

Ao examinar as *lettres-de-cachet* mandadas pelo rei em quantidade bastante numerosa notamos que, na maioria das vezes, não era ele que tomava a decisão de enviá-las. Ele o fazia em alguns casos como nos assuntos de Estado. Mas a maioria delas, as dezenas de milhares de *lettres-de-cachet* enviadas pela monarquia eram, na verdade, solicitadas por indivíduos diversos: maridos ultrajados por suas esposas, pais de família descontentes com seus filhos, famílias que queriam se livrar de um indivíduo, comunidades religiosas perturbadas por alguém, uma comuna descontente com seu cura, etc. Todos esses indivíduos ou pequenos grupos pediam ao intendente do rei uma *lettre-de-cachet;* este fazia um inquérito para saber se o pedido era justificado. Quando isto ocorria, ele escrevia ao ministro do rei encarregado do assunto, solicitando enviar uma *lettre-de-cachet* permitindo a alguém mandar prender sua mulher que o engana, seu filho que é muito gastador, sua filha que se prostitui ou o cura da cidade que não demonstra boa conduta, etc. De forma que a *lettre-de-cachet* se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de contra poder, poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou

indivíduos exercer um poder sobre alguém. Eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma. A *lettre-de-cachet* consistia portanto em uma forma de regulamentar a moralidade cotidiana da vida social, uma maneira do grupo ou dos grupos — familiares, religiosos, paroquiais, regionais, locais, etc. — assegurarem seu próprio policiamento e sua própria ordem.

Observando as condutas que suscitavam o pedido de *lettre-de-cachet*, e que eram sancionadas por ela, podemos distinguir três categorias.

Em primeiro lugar, a categoria do que poderíamos chamar de condutas de imoralidade — devassidão, adultério, sodomia, bebedeira, etc. Tais condutas provocavam, da parte das famílias e comunidades um pedido de *lettre-de-cachet* que era imediatamente aceito. Temos, portanto, aqui a repressão moral.

Em segundo lugar, há as *lettres-de-cachet* enviadas para sancionar condutas religiosas julgadas perigosas e dissidentes. Desta forma é que se prendiam os feiticeiros que há bastante tempo não eram mais mortos nas fogueiras.

Em terceiro lugar é interessante notar que, no século XVIII, as *lettres-de-cachet* foram bastante utilizadas em casos de conflitos de trabalho. Quando os empregadores, patrões ou mestres não estavam satisfeitos com seus aprendizes ou operários nas corporações, podiam se descartar deles expulsando-os ou, em casos mais raros, solicitando uma *lettre-de-cachet.*

A primeira greve da história da França que pode assim ser caracterizada foi a dos relojoeiros, em 1724. Os patrões relojoeiros reagiram a ela localizando os que eles consideravam líderes e em seguida escreveram ao rei solicitando uma *lettre-de-cachet* que foi logo enviada. Algum tempo depois o ministro do rei

quis anular a *lettre-de-cachet* e libertar os operários grevistas. Foi a própria corporação dos relojoeiros que então solicitou ao rei que não libertasse os operários e fosse mantida a *lettre-de-cachet*.

Vemos, portanto, como os controles sociais, relativos aqui não mais à moralidade ou à religião mas a problemas de trabalho, se exercem por baixo e por intermédio do sistema de *lettre-de-cachet* sobre a população operária que está surgindo.

No caso da *lettre-de-cachet* ser punitiva, ela tinha como resultado a prisão do indivíduo. É interessante notar que a prisão não era uma pena do direito, no sistema penal dos séculos XVII e XVIII. Os legistas são perfeitamente claros a este respeito. Eles afirmam que, quando a lei pune alguém, a punição será a condenação à morte, a ser queimado, a ser esquartejado, a ser marcado, a ser banido, a pagar uma multa, etc. A prisão não é uma punição.

A prisão, que vai se tornar a grande punição do século XIX, tem sua origem precisamente nesta prática para-judiciária da *lettre-de-cachet*, utilização do poder real pelo controle espontâneo dos grupos. Quando uma *lettre-de-cachet* era enviada contra alguém, esse alguém não era enforcado, nem marcado, nem tinha de pagar uma multa. Era colocado na prisão e nela devia permanecer por um tempo não fixado previamente. Raramente a *lettre-de-cachet* dizia que alguém deveria ficar preso por seis meses ou um ano, por exemplo. Em geral ele determinava que alguém deveria ficar retido até nova ordem, e a nova ordem só intervinha quando a pessoa que requisitara a *lettre-de-cachet* afirmasse que o indivíduo aprisionado tinha se corrigido. Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática.

Aparece também a idéia de uma penalidade que tem por função não ser uma resposta a uma infração, mas corrigir os indivíduos ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que apresentam, das virtualidades possíveis. Essa forma de penalidade aplicada às virtualidades dos indivíduos, de penalidade que procura corrigi-los pela reclusão e pelo internamento não pertence, na verdade, ao universo do Direito, não nasce da teoria jurídica do crime, não é derivada dos grandes reformadores como Beccaria. Essa idéia de uma penalidade que procura corrigir aprisionando é uma idéia policial, nascida paralelamente à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre a demanda do grupo e o exercício do poder.

Gostaria agora, depois dessas duas análises, de tirar algumas conclusões provisórias que procurarei utilizar na próxima conferência.

Os dados do problema são os seguintes: Como o conjunto teórico das reflexões sobre o direito penal que deveria conduzir a determinadas conclusões foi, de fato, posto em desordem e encoberto por uma prática penal totalmente diferente, que teve sua própria elaboração teórica, no século XIX, quando a teoria da punição, a criminologia, etc. foram retomadas? Como a grande lição de Beccaria pode ser esquecida, relegada e finalmente abafada por uma prática da penalidade totalmente diferente, baseada nos indivíduos, em seus comportamentos e virtualidades, com a função de corrigi-los?

Parece-me que a origem disso se encontra em uma prática extra-penal. Na Inglaterra foram os próprios grupos que, para escapar ao direito penal, se atribuíram instrumentos de controle que foram finalmente confiscados pelo poder central. Na França, onde a estrutura do poder político era

diferente, os instrumentos estatais estabelecidos no século XVII pelo poder real para controlar a aristocracia, a burguesia e os amotinadores foram reutilizados de baixo para cima por grupos sociais.

É então que se põe a questão de saber o por que desse movimento, desses grupos de controle; a questão de saber a que eles responderam. Vimos a que necessidades originárias eles respondiam; mas porque tiveram esse destino, por que sofreram esse deslocamento, por que o poder ou aqueles que o detinham retomaram esses mecanismos de controle situados ao nível mais baixo da população?

Para tanto é preciso levar em consideração um fenômeno importante: a nova forma assumida pela produção. O que está na origem do processo que procurei analisar é a materialidade da riqueza. Na verdade, o que surge na Inglaterra do fim do século XVIII, muito mais aliás do que na França, é o fato da fortuna, da riqueza se investir cada vez mais no interior de um capital que não é mais pura e simplesmente monetário. A riqueza dos séculos XVI e XVII era essencialmente constituída pela fortuna de terras, por espécies monetárias ou eventualmente por letras de câmbio que os indivíduos podiam trocar. No século XVIII aparece uma forma de riqueza que é agora investida no interior de um novo tipo de materialidade não mais monetária; que é investida em mercadorias, estoques, máquinas, oficinas, matérias-primas, mercadorias que estão para ser expedidas, etc. E o nascimento do capitalismo ou a transformação e aceleração da instalação do capitalismo vai se traduzir neste novo modo da fortuna se investir materialmente. Ora, essa fortuna constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc., está diretamente exposta à depredação. Toda essa população de gente pobre, de desempregados, de pessoas que procuram trabalho tem agora

uma espécie de contato direto, físico com a fortuna, com a riqueza. O roubo dos navios, a pilhagem dos armazéns e dos estoques, as depredações nas oficinas tornaram-se comuns no fim do século XVIII na Inglaterra. E justamente o grande problema do poder na Inglaterra nesta época, é o de instaurar mecanismos de controle que permitam a proteção dessa nova forma material da fortuna. Daí se compreende porque o criador da polícia na Inglaterra, Colquhoun, era alguém que a princípio foi comerciante, sendo depois encarregado por uma companhia de navegação de organizar um sistema para vigiar as mercadorias armazenadas nas docas de Londres. A polícia de Londres nasceu da necessidade de proteger as docas, entrepostos, armazéns, estoques, etc. Esta é a primeira razão, muito mais forte na Inglaterra do que na França, do aparecimento da necessidade absoluta desse controle. Em outras palavras, esta é a razão porque esse controle, com um funcionamento de base quase popular, foi retomado de cima em determinado momento.

A segunda razão é que, tanto na França quanto na Inglaterra a propriedade de terras vai mudar igualmente de forma, com a multiplicação da pequena propriedade, a divisão e delimitação das propriedades. O fato de não mais haver, a partir daí, grandes espaços desertos ou quase não cultivados, nem terras comuns sobre as quais todos podem viver, vai dividir a propriedade, fragmentá-la, fechá-la em si mesma e expor cada proprietário a depredações.

E, sobretudo entre os franceses, haverá essa perpétua idéia fixa da pilhagem camponesa, da pilhagem da terra, desses vagabundos e trabalhadores agrícolas frequentemente desempregados, na miséria, vivendo como podem, roubando cavalos, frutas, legumes, etc. Um dos grandes problemas da Revolução Francesa foi o de fazer desaparecer, esse tipo de rapina campo-

nesa. As grandes revoltas políticas da 2ª parte da Revolução Francesa na Vendéia e na Provença foram de certa forma o resultado político de um mal-estar dos pequenos camponeses, dos trabalhadores agrícolas que não encontravam mais, nesse novo sistema de divisão da propriedade, os meios de existência que tinham no regime de grandes propriedades agrícolas.

Foi, portanto, essa nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola que tornou necessários novos controles sociais no fim do século XVIII.

Esses novos sistemas de controle social agora estabelecidos pelo poder, pela classe industrial, pela classe dos proprietários foram justamente tomados dos controles de origem popular ou semi-popular, a que foi dada uma versão autoritária e estatal.

Esta é, a meu ver, a origem da sociedade disciplinar. Tentarei explicar na próxima conferência como esse movimento — de que mostrei apenas o esboço no século XVIII — foi institucionalizado e se tornou uma forma de relação política interna da sociedade do século XIX.

V

Na última conferência procurei definir o que chamei de panoptismo. O panoptismo é um dos traços característicos da nossa sociedade. É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas. Este tríplice aspecto do panoptismo — vigilância, controle e correção — parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade.

Em uma sociedade como a sociedade feudal não se encontra nada de semelhante ao panoptismo. Isto não quer dizer que em uma sociedade de tipo feudal ou nas sociedades européias do século XVII não tenha havido instâncias de controle social e de punição e recompensa. Entretanto, a maneira pela qual elas se distribuíam era completamente diferente da maneira através da qual elas se instalaram no fim do século XVIII e no começo do século XIX. Vivemos hoje em uma sociedade programada, no fundo, por Bentham, uma sociedade panóptica, sociedade onde reina o panoptismo.

Tentarei mostrar nesta conferência que o aparecimento do panoptismo comporta uma espécie de paradoxo. No mo-

mento mesmo em que ele aparece ou, mais exatamente, nos anos que precederam imediatamente seu surgimento, vemos formar-se uma certa teoria do Direto Penal, da penalidade, da punição, de que Beccaria é o representante mais importante, que se funda, essencialmente, em um legalismo estrito. Esta teoria da punição subordina o fato de punir, a possibilidade de punir, à existência de uma lei explícita, à constatação explícita de uma infração a esta lei e finalmente a uma punição que teria por função reparar ou prevenir, na medida do possível, o dano causado pela infração à sociedade. Esta teoria legalista, teoria propriamente social, quase coletiva, se opõe inteiramente ao panoptismo. No panoptismo a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer. Nele a vigilância tende, cada vez mais, a individualizar o autor do ato, deixando de considerar a natureza jurídica, a qualificação penal do próprio ato. O panoptismo opõe-se, portanto, à teoria legalista que se formara nos anos precedentes.

De fato, o que é importante observar e o que constitui um fato histórico importante é que esta teoria legalista foi duplicada, em um primeiro momento, e, posteriormente, encoberta e totalmente obscurecida pelo panoptismo que se formara à sua margem ou a seu lado. É o nascimento do panoptismo, que se forma e que é movido por uma força de deslocamento, desde o século XVII até o século XIX, ao longo do espaço social; é esta retomada pelo poder central dos mecanismos populares de controle que caracteriza a evolução do século XVIII e que explica como começa, no início do século XIX, a era de um panoptismo que vai ofuscar toda a prática e até certo ponto toda a teoria do Direito Penal.

Para justificar as teses que estou apresentando gostaria de referir-me a algumas autoridades. As pessoas do começo do

século XIX ou pelo menos algumas delas, não ignoraram o aparecimento do que chamei, um pouco arbitrariamente mas, em todo caso, em homenagem a Bentham, de panoptismo. Na verdade, várias pessoas refletiram e ficaram muito intrigadas com o que estava acontecendo em sua época, com a organização da penalidade ou da moral estatal. Há um autor, muito importante na época, professor na Universidade de Berlim e colega de Hegel, que escreveu e publicou em 1830 um grande tratado em vários volumes chamado *Lições sobre as Prisões*. Este homem, chamado Giulius, cuja leitura lhes recomendo, e que durante vários anos deu um curso em Berlin sobre as prisões, é um personagem extraordinário que tinha, em certos momentos, um fôlego quase hegeliano.

Nas *Lições sobre as Prisões* há uma passagem que diz: "Os arquitetos modernos estão descobrindo uma forma que não era conhecida antigamente. Outrora — diz ele, referindo-se à civilização grega — a grande preocupação dos arquitetos era de resolver o problema de como possibilitar o espetáculo de um acontecimento, de um gesto, de um único indivíduo ao maior número possível de pessoas. É o caso — diz Giulius — do sacrifício religioso, acontecimento único de que deve participar o maior número possível de pessoas; é também o caso do teatro que deriva, aliás, do sacrifício; dos jogos circenses, dos oradores e dos discursos. Ora, — diz ele — esse problema presente na sociedade grega na medida em que esta era uma comunidade que participava dos acontecimentos fortes que formavam a sua unidade — sacrifícios religiosos, teatro ou discursos políticos — continuou a dominar a civilização ocidental até a época moderna. O problema das igrejas é ainda exatamente o mesmo. Todos devem presenciar ou todos devem servir de audiência no caso do sacrifício da missa ou da palavra do padre. Atualmente, continua Giulius, o problema fundamental que se apresenta

para a arquitetura moderna é o inverso. Quer-se fazer com que o maior número de pessoas seja oferecido como espetáculo a um só indivíduo encarregado de vigiá-las".

Ao escrever isto, Giulius estava pensando no *Panopticon* de Bentham e, de maneira geral, na arquitetura das prisões, e até certo ponto, dos hospitais, das escolas, etc. Ele estava se referindo ao problema de uma arquitetura não mais do espetáculo, como a grega, mas de uma arquitetura da vigilância, que permite a um único olhar percorrer o maior número de rostos, de corpos, de atitudes, o maior número de celas possíveis. "Ora, diz Giulius, o aparecimento deste problema arquitetônico é correlato ao desaparecimento de uma sociedade que vivia sob a forma de uma comunidade espiritual e religiosa e ao aparecimento de uma sociedade estatal. O Estado se apresenta como uma certa disposição espacial e social dos indivíduos, em que todos estão submetidos a uma única vigilância". Ao concluir sua explanação sobre estes dois tipos de arquitetura, Giulius afirma que "não se trata de um simples problema de arquitetura, e que esta diferença é capital na história do espírito humano".

Giulius não foi o único a perceber, no seu tempo, este fenômeno da inversão do espetáculo em vigilância ou do nascimento de uma sociedade do panoptismo. Em muitos textos encontram-se análises do mesmo tipo. Citarei apenas um destes textos, escrito por Treilhard, conselheiro de Estado, jurista do Império, que é a apresentação do *Código de Instrução Criminal* de 1808. Neste texto Treilhard afirma:

> "O *Código de Instrução Criminal* que lhes apresento, constitui uma verdadeira novidade não somente na história da justiça, da prática judiciária, mas das sociedades humanas. Nele nós damos ao procurador, que representa o poder estatal ou o poder social frente aos acusados, um papel completamente novo".

E Treilhard utiliza uma metáfora: O procurador não deve ter como função apenas perseguir os indivíduos que cometeram infrações; sua função principal e primeira deve ser a de vigiar os indivíduos antes mesmo que a infração seja cometida. O procurador não é apenas o agente da lei que age quando esta é violada; o procurador é antes de tudo um olhar, um olho perpetuamente aberto sobre a população. O olho do procurador deve transmitir as informações ao olho do Procurador Geral que, por sua vez, as transmite ao grande olho da vigilância que era, na época, o Ministro da Polícia. Este último transmite as informações ao olho daquele que se encontra no ponto mais alto da sociedade, o imperador, que, precisamente na época, era simbolizado por um olho. O imperador é o olho universal voltado sobre a sociedade em toda a sua extensão. Olho auxiliado por uma série de olhares, dispostos em forma de pirâmide a partir do olho imperial e que vigiam toda a sociedade. Para Treilhard, para os legistas do Império, para aqueles que fundaram o Direto Penal francês — que teve, infelizmente, muita influência no mundo inteiro — esta grande pirâmide de olhares consistia na nova forma de justiça.

Não analisarei aqui todas as instituições em que são atualizadas essas características do panoptismo próprias da sociedade moderna, industrial, capitalista. Gostaria simplesmente de apreender este panoptismo, esta vigilância na base, no lugar em que aparece talvez menos claramente, em que está mais afastado do centro da decisão, do poder do Estado; mostrar como este panoptismo existe, ao nível mais simples e no funcionamento quotidiano de instituições que enquadram a vida e os corpos dos indivíduos; o panoptismo, ao nível, portanto, da existência individual.

Em que consistia e, sobretudo, para que servia o panoptismo? Vou propor uma adivinhação. Apresentarei o

regulamento de uma instituição que realmente existiu nos anos 1840/45 na França, no começo, portanto, do período que estou analisando. Darei o regulamento sem dizer se é uma fábrica, uma prisão, um hospital psiquiátrico, um convento, uma escola, um quartel; é preciso adivinhar de que instituição se trata. Era uma instituição onde havia 400 pessoas que não eram casadas e que deviam levantar-se todas as manhãs às cinco horas; às cinco e cinquenta deveriam ter terminado de fazer a *toilette*, a cama e ter tomado o café; às seis horas começava o trabalho obrigatório, que terminava às oito e quinze da noite, com uma hora de intervalo para o almoço; às oito e quinze, jantar, oração coletiva; o recolhimento aos dormitórios era às nove horas em ponto. O domingo era um dia especial; o artigo cinco do regulamento desta instituição dizia: "Queremos guardar o espírito que o domingo deve ter, isto é, dedicá-lo ao cumprimento do dever religioso e ao repouso. Entretanto, como o tédio não demoraria a tornar o domingo mais cansativo do que os outros dias da semana, deverão ser feitos exercícios diferentes, de modo a passar este dia cristã e alegremente"; de manhã, exercícios religiosos, em seguida exercícios de leitura e de escrita e finalmente recreação às últimas horas da manhã; à tarde, catecismo, as vésperas, e passeio depois das quatro horas, se não fizesse frio. Caso fizesse frio, leitura em comum. Os exercícios religiosos e a missa não eram assistidos na igreja próxima porque isto permitiria aos pensionistas deste estabelecimento terem contato com o mundo exterior; assim, para que nem mesmo a igreja fosse o lugar ou o pretexto de um contato com o mundo exterior, os serviços religiosos tinham lugar em um capela construída no interior do estabelecimento. "A igreja paroquial, diz ainda este regulamento, poderia ser um ponto de contato com o mundo e por isso uma capela foi consagrada no interior do estabelecimento". Os fiéis de fora não eram sequer

admitidos. Os pensionistas só podiam sair do estabelecimento durante os passeios de domingo, mas sempre sob a vigilância do pessoal religioso. Este pessoal vigiava os passeios, os dormitórios e assegurava a vigilância e a exploração das oficinas. O pessoal religioso garantia, portanto, não só o controle do trabalho e da moralidade, mas também o controle econômico. Estes pensionistas não recebiam salários, mas um prêmio — uma soma global estipulada entre 40 e 80 francos por ano — que somente lhes era dado no momento em que saíam. No caso de uma pessoa de outro sexo precisar entrar no estabelecimento por razões materiais, econômicas, etc, deveria ser escolhida com o maior cuidado e permanecer por muito pouco tempo. O silêncio lhes era imposto sob pena de expulsão. De um modo geral, os dois princípios de organização, segundo o regulamento, eram: os pensionistas nunca deveriam estar sozinhos no dormitório, no refeitório, na oficina, ou no pátio, e deveria ser evitada qualquer mistura com o mundo exterior, devendo reinar no estabelecimento um único espírito.

Que instituição era esta? No fundo a questão não tem importância, pois poderia ser indiferentemente qualquer uma: uma instituição para homens ou para mulheres, para jovens ou para adultos, uma prisão, um internato, uma escola ou uma casa de correção. Não é um hospital, pois, fala-se muito em trabalho. Também não é um quartel, pois se trabalha. Poderia ser um hospital psiquiátrico, ou mesmo uma casa de tolerância. Na verdade, era simplesmente uma fábrica. Uma fábrica de mulheres que existia na região do Ródano e que comportava quatrocentos operárias.

Alguém poderia dizer que este é um exemplo caricatural, que faz rir, uma espécie de utopia. As fábricas-prisões, as fábricas-conventos, fábricas sem salário, onde o tempo do operário é inteiramente comprado, de uma vez por todas, por

um prêmio anual que só é recebido na saída. Trata-se de um sonho de patrão ou do que o desejo do capitalista sempre produziu ao nível dos fantasmas; um caso-limite que nunca teve existência histórica real. A isso eu responderia: Este sonho patronal, este *Panopticon* industrial existiu realmente, e em larga escala, no início do século XIX. Em uma única região da França, no sudeste, havia 40.000 operárias têxteis que trabalhavam neste regime, o que era, naquele momento, um número evidentemente considerável. Existiu também o mesmo tipo de instituições em outras regiões e em outros países; na Suíça, em particular, e na Inglaterra. Aliás, foi assim que Owen teve a idéia de suas reformas. Nos Estados Unidos havia um complexo inteiro de fábricas têxteis organizadas segundo o modelo das fábricas-prisões, fábricas-pensionatos, fábricas-conventos.

Trata-se pois, de um fenômeno que teve, na época, uma amplitude econômica e demográfica muito grande. De tal maneira que podemos dizer que não somente tudo isso foi o sonho do patronato, mas foi o sonho realizado do patronato. De fato há duas espécies de utopia: as utopias proletárias socialistas que têm a propriedade de nunca se realizarem, e as utopias capitalistas que têm a má tendência de se realizarem frequentemente. A utopia de que falo, a fábrica-prisão, foi realmente realizada. E não somente foi realizada na indústria mas em uma série de instituições que surgiam na mesma época. Instituições que, no fundo, obedeciam aos mesmos modelos e aos mesmos princípios de funcionamento; instituições do tipo pedagógico como escolas, orfanatos, centros de formação; instituições correcionais como a prisão, a casa de recuperação, a casa de correção, instituições ao mesmo tempo correcionais e terapêuticas como o hospital, o hospital psiquiátrico, tudo o que os americanos chamam de *asylums* (asilos) e que um historiador americano, analisou em um livro recente. Neste

livro se procurou analisar como, nos Estados Unidos, apareceram esses edifícios e essas instituições que se espalharam por toda a sociedade ocidental. Esta história começa a ser feita para os Estados Unidos; será preciso fazê-la também para outros países tentando, sobretudo, dar a medida de sua importância, medir sua amplitude política e econômica.

É preciso ir ainda mais longe. Não somente houve estas instituições industriais e a seu lado uma série de outras instituições, mas de fato o que se passou foi que estas instituições industriais foram, em um certo sentido, aperfeiçoadas; foi na sua construção que se concentraram os esforços imediatamente; elas é que estavam sendo visadas pelo capitalismo. No entanto, muito depressa elas pareceram não ser viáveis nem governáveis. A carga econômica destas instituições revelou-se imediatamente muito pesada e a estrutura rígida dessas fábricas-prisões levou, muito depressa, muitas delas à ruína. Finalmente, todas desapareceram. Com efeito, no momento em que houve uma crise de produção, em que foi preciso desempregar um certo número de operários, em que foi preciso readaptar a produção; no momento em que o ritmo do crescimento da produção se acelerou, essas casas enormes, com um número fixo de operários e uma aparelhagem montada de forma definitiva, revelaram-se absolutamente não válidas. Preferiu-se fazer desaparecer estas instituições, conservando-se, de algum modo, certas funções que elas desempenhavam. Organizaram-se técnicas laterais ou marginais, para assegurar, no mundo industrial, as funções de internamento, de reclusão, de fixação da classe operária, desempenhadas inicialmente por estas instituições rígidas, quiméricas, um pouco utópicas. Foram tomadas, então, medidas como a da criação de cidades operárias, de caixas econômicas, de caixas de assistência, etc., de uma série de meios pelos quais se tentou fixar a população operária, o

proletariado em formação no corpo mesmo do aparelho de produção.

A pergunta que precisaria ser respondida é a seguinte: A que é que se visava, com esta instituição da reclusão, em suas duas formas: a forma compacta, forte, encontrada no início do século XIX e, mesmo depois, em instituições como escolas, hospitais psiquiátricos, casas de correção, prisões, etc., e em seguida a reclusão em sua forma branda, difusa, encontrada em instituições como a cidade operária, a caixa econômica, a caixa de assistência, etc.?

À primeira vista poder-se-ia dizer que esta reclusão moderna que aparece, no século XIX, nas instituições a que me refiro é uma herança direta das duas correntes ou tendências que encontramos no século XVIII. Por um lado, a técnica francesa do internamento e, por outro, o procedimento de controle de tipo inglês. Na conferência anterior se tentou mostrar como, na Inglaterra, a vigilância social tivera origem no controle exercido no interior do grupo religioso pelo próprio grupo e isto especialmente nos grupos religiosos dissidentes, e como, na França, a vigilância e o controle social eram exercidos por um aparelho de Estado, aliás fortemente investido de interesses particulares, que tinha como sanção principal o internamento nas prisões ou em outras instituições de reclusão. Portanto, poder-se-ia dizer que a reclusão do século XIX é uma combinação de controle moral e social, nascido na Inglaterra, com a instituição propriamente francesa e estatal da reclusão em um local, em um edifício, em uma instituição, em uma arquitetura.

Entretanto, o fenômeno que aparece no século XIX se apresenta, apesar disso tudo, como uma novidade tanto em relação ao modo de controle inglês quanto em relação à reclusão francesa. No sistema inglês do século XVIII o controle é

exercido pelo grupo, sobre um indivíduo ou sobre indivíduos pertencentes a este grupo. Esta era a situação ao menos em seu momento inicial no fim do século XVII e início do século XVIII. Os quakers, os metodistas, exerciam o controle sempre sobre aqueles que pertenciam aos seus próprios grupos ou sobre aqueles que se encontravam no espaço social ou econômico do próprio grupo. Só mais tarde é que as instâncias deslocaram-se para cima e para o Estado. Era o fato de um indivíduo pertencer a um grupo que fazia com que ele pudesse ser vigiado e vigiado pelo próprio grupo. Já nas instituições que se formam no século XIX não é de forma alguma na qualidade de membro de um grupo que o indivíduo é vigiado; ao contrário, é justamente por ser um indivíduo que ele se encontra colocado em uma instituição, sendo esta instituição que vai constituir o grupo, a coletividade que será vigiada. É enquanto indivíduo que se entra na escola, é enquanto indivíduo que se entra no hospital, ou que se entra na prisão. A prisão, o hospital, a escola, a oficina não são formas de vigilância do próprio grupo. É a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, tomando-os individualmente, integrando-os, vai constituí-los secundariamente enquanto grupo. Vemos portanto como na relação entre a vigilância e o grupo há um diferença capital entre os dois momentos.

No que se refere ao modelo francês, também o internamento do século XIX é bastante diferente do que havia na França no século XVIII. Nesta época, quando alguém era internado, tratava-se sempre de um indivíduo marginalizado em relação à família, ao grupo social, à comunidade local a que pertencia; alguém que não estava dentro da regra e que se tornara marginal por sua conduta, sua desordem, a irregularidade de sua vida. O internamento respondia a essa marginalização de fato, com uma espécie de marginalização de segundo

grau, de punição. Era como se se dissesse ao indivíduo: "Já que você se separou de seu grupo, vamos separá-lo definitiva e provisoriamente da sociedade". Havia portanto, na França desta época, uma reclusão de exclusão.

Na época atual, todas essas instituições — fábrica, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão — têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão. Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens. A fábrica, a escola, a prisão ou os hospitais têm por objetivo ligar o indivíduo a um processo de produção, de formação ou de correção dos produtores. Trata-se de garantir a produção ou os produtores em função de uma determinada norma.

Pode-se, portanto, opor a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social, à reclusão que aparece no século XIX, que tem por função ligar os indivíduos aos aparelhos de produção, formação, reformação ou correção de produtores. Trata-se, portanto, de uma inclusão por exclusão. Eis porque oporei a reclusão ao sequestro; a reclusão do século XVIII, que tem por função essencial a exclusão dos marginais ou o reforço da marginalidade, e o sequestro do século XIX que tem por finalidade a inclusão e a normalização.

Existe, finalmente, um terceiro conjunto de diferenças em relação ao século XVIII, que dá uma configuração original à reclusão no século XIX. Na Inglaterra, no século XVIII, havia

um processo de controle que era, no começo, nitidamente extra-estatal e mesmo anti-estatal; uma espécie de reação de defesa dos grupos religiosos à dominação do Estado, pelo qual eles asseguravam seu próprio controle. Na França havia, ao contrário, um aparelho, fortemente estatizado, pelo menos em sua forma e seus instrumentos, na medida em que ele consistia essencialmente na instituição das *lettres-de-cachet.* Havia, portanto, uma fórmula absolutamente extra-estatal na Inglaterra e uma fórmula absolutamente estatal, na França. No século XIX aparece algo novo e muito mais brando e rico, uma série de instituições — escolas, fábricas, etc. — de que é difícil dizer se são francamente estatais ou extra-estatais; se fazem parte ou não do aparelho do Estado. De fato, dependendo das instituições, dos países e das circunstâncias, algumas destas instituições são controladas diretamente pelo aparelho do Estado. Na França, por exemplo, houve um conflito para que as instituições pedagógicas essenciais fossem controladas pelo aparelho do Estado; fez-se disso um jogo político. Mas o nível em que me situo não leva em consideração essa questão; não me parece que esta diferença seja muito importante. O que é novo, o que é interessante é que, no fundo, o Estado e o que não é estatal vêm confundir-se, entrecruzar-se no interior destas instituições. Mais do que instituições estatais ou não estatais, é preciso dizer que existe uma rede institucional de sequestro, que é intra-estatal; a diferença entre aparelho de Estado e o que não é aparelho de Estado não me parece importante para analisar as funções deste aparelho geral de sequestro, desta rede de sequestro no interior da qual nossa existência se encontra aprisionada.

Para que servem essa rede e essas instituições? Podemos caracterizar a função destas instituições da seguinte maneira. Primeiramente, estas instituições-pedagógicas, médicas, penais ou industriais — têm a propriedade muito curiosa de implica-

rem o controle, a responsabilidade sobre a totalidade, ou a quase totalidade do tempo dos indivíduos; são portanto, instituições que, de certa forma, se encarregam de toda a dimensão temporal da vida dos indivíduos.

Creio que, a esse respeito, é possível opor a sociedade moderna à sociedade feudal. Na sociedade feudal e em muitas sociedades que os etnólogos chamam de primitivas, o controle dos indivíduos se faz essencialmente a partir da inserção local, do fato de pertencerem a um determinado lugar. O poder feudal se exerce sobre os homens na medida em que pertencem a uma certa terra. A inscrição geográfica local é um meio de exercício do poder. Este se inscreve sobre os homens por intermédio da sua localização. Ao contrário, a sociedade moderna que se forma no começo do século XIX é, no fundo, indiferente ou relativamente indiferente à pertinência espacial dos indivíduos; ela não se interessa pelo controle espacial dos indivíduos na forma de sua pertinência a uma terra, a um lugar, mas simplesmente na medida em que tem necessidade de que os homens coloquem à sua disposição seu tempo. É preciso que o tempo dos homens seja oferecido ao aparelho de produção; que o aparelho de produção possa utilizar o tempo de vida, o tempo de existência dos homens. É para isso e desta forma que o controle se exerce. São necessárias duas coisas para que se forme a sociedade industrial. Por um lado, é preciso que o tempo dos homens seja colocado no mercado, oferecido aos que o querem comprar, e comprá-lo em troca de um salário; e é preciso, por outro lado, que este tempo dos homens seja transformado em tempo de trabalho. É por isso que em uma série de instituições encontramos o problema e as técnicas da extração máxima do tempo.

Vimos, no exemplo a que me referi, este fenômeno em sua forma compacta, em seu estado puro. O tempo exaustivo

da vida dos trabalhadores, da manhã à noite e da noite à manhã, é comprado de uma vez por todas, pelo preço de um prêmio, por uma instituição. Encontramos o mesmo fenômeno em outras instituições, nas instituições pedagógicas fechadas, que se abrirão pouco a pouco durante o século, casas de correção, orfanatos e prisões. Além disso temos uma porção de formas difusas, em particular a partir do momento em que se percebeu que não era possível gerir estas fábricas-prisões; quando se foi obrigado a voltar a um tipo de trabalho em que as pessoas viriam pela manhã, trabalhariam e deixariam o trabalho à noite. Vemos multiplicar-se, então, instituições em que o tempo das pessoas se encontra controlado, mesmo não sendo efetivamente extraído em sua totalidade, para tornar-se tempo de trabalho.

No correr do século XIX, uma série de medidas será adotada visando suprimir as festas e diminuir o tempo de descanso; uma técnica muito sutil se elabora ao longo do século para controlar a economia dos operários. Para que a economia, por um lado, tivesse a flexibilidade necessária, era preciso, havendo necessidade, poder desempregar os indivíduos; mas por outro lado, para que os operários pudessem depois do tempo de desemprego indispensável recomeçar a trabalhar, sem que neste intervalo morressem de fome, era preciso que tivessem reservas e economias. Daí o aumento dos salários que vemos claramente se esboçar na Inglaterra nos anos 40 e na França nos anos 50. Mas, a partir do momento em que os operários têm dinheiro, é preciso que eles não utilizem suas economias antes do momento em que estiverem desempregados. Eles não devem utilizar suas economias no momento em que desejarem, para fazer greve ou para festejar. Surge então a necessidade de controlar as economias do operário. Daí a criação, na década de 1820 e sobretudo, a partir dos anos 40 e

50, de caixas econômicas, de caixas de assistências, etc., que permitem drenar as economias dos operários e controlar a maneira como são utilizadas. Desta forma, o tempo do operário, não apenas o tempo do seu dia de trabalho, mas o de sua vida inteira, poderá efetivamente ser utilizado da melhor forma pelo aparelho de produção. É assim que sob a forma destas instituições aparentemente de proteção e de segurança se estabelece um mecanismo pelo qual o tempo inteiro da existência humana é posto à disposição de um mercado de trabalho e das exigências do trabalho. A extração da totalidade do tempo é a primeira função destas instituições de sequestro. Seria possível mostrar, igualmente, como nos países desenvolvidos este controle geral do tempo é exercido pelo mecanismo do consumo e da publicidade.

A segunda função das instituições de sequestro é não mais a de controlar o tempo dos indivíduos, mas a de controlar simplesmente seus corpos. Existe algo de muito curioso nestas instituições. É que, se aparentemente elas são todas especializadas — as fábricas feitas para produzir, os hospitais, psiquiátricos ou não, para curar, as escolas para ensinar, as prisões para punir —, o funcionamento destas instituições implica uma disciplina geral da existência que ultrapassa amplamente as suas finalidades aparentemente precisas. É muito curioso observar, por exemplo, como a imoralidade (a imoralidade sexual) constituiu, para os patrões das fábricas do começo do século XIX, um problema considerável. E isto não simplesmente em função dos problemas de natalidade, que se controlava mal, ao menos ao nível da incidência demográfica. A razão é que o patronato não suportava a devassidão operária, a sexualidade operária. Pode-se perguntar, igualmente, porque nos hospitais, psiquiátricos ou não, que são feitos para curar, o comportamento sexual, a atividade sexual é proibida. Pode-se invocar um certo

número de razões de higiene. Elas são, no entanto, marginais com relação a uma espécie de decisão geral, fundamental, universal de que um hospital, psiquiátrico ou não, deve se encarregar não só da função particular que exerce sobre os indivíduos, mas também da totalidade da sua existência. Por que nas escolas não se ensina somente a ler, mas se obrigam as pessoas a se lavar? Existe aqui uma espécie de polimorfismo, de polivalência; de indiscrição, de não-discrição, de sincretismo desta função de controle da existência.

Mas, se analisarmos de perto as razões pelas quais toda a existência dos indivíduos se encontra controlada por estas instituições, vemos que se trata, no fundo, não somente de apropriação, de extração da quantidade máxima de tempo, mas, também, de controlar, de formar, de valorizar, segundo um determinado sistema, o corpo do indivíduo. Se fizéssemos uma história do controle social do corpo, poderíamos mostrar que, até o século XVIII inclusive, o corpo dos indivíduos é essencialmente a superfície de inscrição de suplícios e de penas; o corpo era feito para ser supliciado e castigado. Já nas instâncias de controle que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente; ele não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, qualificar-se como corpo capaz de trabalhar. Vemos aparecer assim claramente a segunda função. A primeira função do sequestro era de extrair o tempo, fazendo com que o tempo dos homens, o tempo de sua vida, se transformasse em tempo de trabalho. Sua segunda função consiste em fazer com que o corpo dos homens se torne força de trabalho. A função de transformação do corpo em força de trabalho responde à função de transformação do tempo em tempo de trabalho.

A terceira função destas instituições de sequestro consiste na criação de um novo e curioso tipo de poder. Qual a forma de poder que se exerce nestas instituições? Um poder polimorfo, polivalente. Há, por um lado, em um certo número de casos, um poder econômico. No caso de uma fábrica, o poder econômico oferece um salário em troca de um tempo de trabalho em um aparelho de produção que pertence ao proprietário. Há, além deste, um poder econômico de outro tipo: o caráter pago do tratamento, em certo número de instituições hospitalares. Mas, por outro lado, em todas essas instituições, há um poder não somente econômico mas também político. As pessoas que dirigem estas instituições se delegam o direito de dar ordens, de estabelecer regulamentos, de tomar medidas, de expulsar indivíduos, aceitar outros, etc. Em terceiro lugar, este mesmo poder, econômico e político, é também um poder judiciário. Nestas instituições não apenas se dão ordens, se tomam decisões, não somente se garantem funções como a produção, a aprendizagem, etc., mas também se tem o direito de punir e recompensar, se tem o poder de fazer comparecer diante de instâncias de julgamento. Este micro-poder que funciona no interior destas instituições é ao mesmo tempo um poder judiciário. O fato é surpreendente, por exemplo, no caso das prisões, para onde os indivíduos são enviados porque foram julgados por um tribunal, mas onde sua existência é colocada sob a observação de uma espécie de micro-tribunal, de pequeno tribunal permanente, constituído pelos guardiões e pelo diretor da prisão, que da manhã à noite vai puni-los segundo seu comportamento. O sistema escolar é também inteiramente baseado em uma espécie de poder judiciário. A todo momento se pune e se recompensa, se avalia, se classifica, se diz quem é o melhor, quem é o pior. Poder judiciário que por conseguinte duplica, de maneira bastante arbitrária, se não se considera sua

função geral, o modelo do poder judiciário. Por que, para ensinar alguma coisa a alguém, se deve punir e recompensar? Este sistema parece evidente, mas, se refletimos, vemos que a evidência se dissolve; se lemos Nietzsche vemos que se pode conceber um sistema de transmissão do saber que não esteja no interior de um aparelho de sistema de poder judiciário, político, econômico, etc.

Finalmente, há uma quarta característica do poder. Poder que, de certa forma, atravessa e anima estes outros poderes. Trata-se de um poder epistemológico, poder de extrair dos indivíduos um saber e extrair um saber sobre estes indivíduos submetidos ao olhar e já controlados por estes diferentes poderes. Isto se dá, portanto, de duas maneiras. Em uma instituição como uma fábrica, por exemplo, o trabalho operário e o saber do operário sobre seu próprio trabalho, os melhoramentos técnicos, as pequenas invenções e descobertas, as micro-adaptações que ele puder fazer no decorrer do trabalho são imediatamente anotadas e registradas, extraídas portanto da sua prática, acumuladas pelo poder que se exerce sobre ele por intermédio da vigilância. Desta forma, pouco a pouco, o trabalho do operário é assumido em um certo saber da produtividade ou um certo saber técnico da produção que vão permitir um reforço do controle. Vemos, portanto, como se forma um saber extraído dos próprios indivíduos, a partir do seu próprio comportamento.

Há, além deste, um segundo saber que se forma a partir desta situação. Um saber sobre os indivíduos que nasce da observação dos indivíduos, da sua classificação, do registro e da análise dos seus comportamentos, da sua comparação, etc. Vemos assim nascer, ao lado desse saber tecnológico, próprio a todas as instituições de sequestro, um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicolo-

gia, da psico-sociologia, da criminologia, etc. É assim que os indivíduos sobre os quais se exerce o poder ou são aquilo a partir de que se vai extrair o saber que eles próprios formaram e que será retranscrito e acumulado segundo novas normas, ou são objetos de um saber que permitirá também novas formas de controle. É assim, por exemplo, que um saber psiquiátrico nasceu e se desenvolveu até Freud, que foi a primeira ruptura com ele. O saber psiquiátrico se formou a partir de um campo de observação exercida prática e exclusivamente pelos médicos enquanto detinham o poder no interior de um campo institucional fechado que era o asilo, o hospital psiquiátrico. Do mesmo modo, a pedagogia se formou a partir das próprias adaptações da criança às tarefas escolares, adaptações observadas e extraídas do seu comportamento para tornarem-se em seguida leis de funcionamento das instituições e forma de poder exercido sobre a criança.

Nesta terceira função das instituições de sequestro através destes jogos do poder e do saber, poder múltiplo e saber que interfere e se exerce simultaneamente nestas instituições, temos a transformação da força do tempo e da força de trabalho e sua integração na produção. Que o tempo da vida se torne tempo de trabalho, que o tempo de trabalho se torne força de trabalho, que a força de trabalho se torne força produtiva; tudo isto é possível pelo jogo de uma série de instituições que esquematicamente, globalmente, as define como instituições do sequestro. Parece-me que, quando interrogamos de perto estas instituições de sequestro encontramos sempre, qualquer que seja seu ponto de inserção, seu ponto de aplicação particular, um tipo de invólucro geral, um grande mecanismo de transformação: como fazer do tempo e do corpo dos homens, da vida dos homens, algo que seja força produtiva. É este conjunto de mecanismo que é assegurado pelo sequestro.

Para terminar, apresentarei, de forma um pouco abrupta algumas conclusões. Primeiramente, parece-me que a partir desta análise se pode explicar o aparecimento da prisão, instituição que já lhes disse ser bastante enigmática. De que maneira a partir de uma teoria do Direito Penal, como a de Beccaria, pode-se chegar a algo tão paradoxal como a prisão? Como uma instituição tão paradoxal e tão cheia de inconvenientes pode impor-se a um Direito Penal que era, em aparência, de uma rigorosa racionalidade? Como um projeto de prisão corretiva pode impor-se à nacionalidade legalista de Beccaria? Parece-me que se a prisão se impôs foi porque era, no fundo, apenas a forma concentrada, exemplar, simbólica de todas estas instituições de sequestro criadas no século XIX. De fato, a prisão é isomorfa a tudo isso. No grande panoptismo social cuja função é precisamente a transformação da vida dos homens em força produtiva, a prisão exerce uma função muito mais simbólica e exemplar do que realmente econômica, penal ou corretiva. A prisão é a imagem da sociedade e a imagem invertida da sociedade, imagem transformada em ameaça. A prisão emite dois discursos. Ela diz: "Eis o que é a sociedade; vocês não podem me criticar na medida em que eu faço unicamente aquilo que lhes fazem diariamente na fábrica, na escola, etc. Eu sou, pois, inocente; eu sou apenas a expressão de um consenso social". É isso que se encontra na teoria da penalidade ou da criminologia; a prisão não é uma ruptura com o que se passa todos os dias. Mas ao mesmo tempo a prisão emite um outro discurso: "A melhor prova de que vocês não estão na prisão é que eu existo como instituição particular, separada das outras, destinada apenas àqueles que cometeram uma falta contra a lei".

Assim, a prisão ao mesmo tempo se inocenta de ser prisão pelo fato de se assemelhar a todo o resto, e inocenta todas as

outras instituições de serem prisões, já que ela se apresenta como sendo válida unicamente para aqueles que cometeram uma falta. É justamente esta ambiguidade na posição da prisão que me parece explicar seu incrível sucesso, seu caráter quase evidente, a facilidade com que ela foi aceita, quando, desde o momento em que apareceu, desde o momento em que se desenvolveram as grandes prisões penais, de 1817 a 1830, todo mundo conhecia tanto seu inconveniente quanto seu caráter funesto e perigoso. Esta é a razão porque a prisão pode se inserir e se insere de fato na pirâmide dos panoptismos sociais.

A segunda conclusão é mais polêmica. Alguém disse: a essência concreta do homem é o trabalho. Na verdade, essa tese foi enunciada por várias pessoas. Nós a encontramos em Hegel, nos pós-hegelianos, e também em Marx; em todo caso em um certo Marx, no Marx de um certo período, diria Althusser; como eu não me interesso pelos autores mas pelo funcionamento dos enunciados, pouco importa quem o disse ou quando foi dito. O que eu gostaria de mostrar é que de fato o trabalho não é absolutamente a essência concreta do homem, ou a existência do homem em sua forma concreta. Para que os homens sejam efetivamente colocados no trabalho, ligados ao trabalho, é preciso uma operação, ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontram efetivamente, não de uma maneira analítica mas sintética, ligados ao aparelho de produção para o qual trabalham. É preciso a operação ou a síntese operada por um poder político para que a essência do homem possa aparecer como sendo a do trabalho.

Não penso, portanto, que se possa admitir pura e simplesmente a análise tradicionalmente marxista que supõe que, sendo o trabalho a essência concreta do homem, o sistema capitalista é quem transforma este trabalho em lucro, em sobrelucro ou em mais-valia. Com efeito, o sistema capitalista

penetra muito mais profundamente em nossa existência. Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver subpoder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, se tenha estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes da produção, trabalhadores. A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder. Não há sobre-lucro sem sub-poder. Falo de subpoder pois se trata do poder que descrevi há pouco e não do que é chamado tradicionalmente de poder político; não se trata de um aparelho de Estado, nem da classe no poder; mas do conjunto de pequenos poderes, de pequenas instituições situadas em um nível mais baixo. O que pretendi fazer foi a análise do sub-poder como condição de possibilidade do sobre-lucro.

A última conclusão é que este sub-poder, condição do sobre-lucro, ao se estabelecer, ao passar a funcionar, provocou o nascimento de uma série de saberes — saber do indivíduo, da normalização, saber corretivo — que se multiplicaram nestas instituições de sub-poder fazendo surgir as chamadas ciências do homem e o homem como objeto da ciência.

Vemos assim como a destruição do sobre-lucro implica necessariamente o questionamento e o ataque ao sub-poder; como o ataque ao sub-poder se liga forçosamente ao questionamento das ciências humanas e do homem considerado como objeto privilegiado e fundamental de um tipo de saber. Vemos também, se minha análise é exata, que não podemos situar as

ciências do homem ao nível de uma ideologia que seja pura e simplesmente o reflexo e a expressão na consciência dos homens das relações de produção. Se o que disse é verdade, tanto estes saberes quanto estas formas de poder não são, acima das relações de produção, o que exprime estas relações de produção ou o que permite reconduzi-las. Estes saberes e estes poderes se encontram muito mais firmemente enraizados não apenas na existência dos homens mas também nas relações de produção. Isto porque, para que existam as relações de produção que caracterizam as sociedades capitalistas, é preciso haver, além de um certo número de determinações econômicas, estas relações de poder e estas formas de funcionamento de saber. Poder e saber encontram-se assim firmemente enraizados; eles não se superpõem às relações de produção, mas se encontram enraizados muito profundamente naquilo que as constitui. Vemos consequentemente como a definição do que se chama de ideologia deve ser revista. O inquérito e o exame são precisamente formas de saber-poder que vêm funcionar ao nível da apropriação de bens na sociedade feudal, e ao nível da produção e da constituição do sobre-lucro capitalista. É nesse nível fundamental que se situam as formas do saber-poder como o inquérito ou o exame.

Mesa Redonda com Michel Foucault

Participantes: Affonso Romano de Sant'Anna, Chain Katz, Hélio Pelegrino, Luis Costa Lima, Milton José Pinto, Maria Teresa Amaral, Roberto Machado, Roberto Oswaldo Cruz, Rose Muraro.

Roberto Oswaldo Cruz:

Depois da obra de Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, como o senhor situa a prática psicanalítica? Ela estaria condenada ao desaparecimento?

Michel Focault:

Não estou certo de que só com a leitura do livro de Deleuze se poderia responder a essa pergunta. Não tenho certeza se ele mesmo o faria. Parece-me que Guattari — que escreveu o livro com ele e é psicólogo, psiquiatra e psicanalista ilustre — continua a praticar curas que, pelo menos em alguns de seus aspectos, continuam próximas das curas psicanalíticas. O que há de essencial no livro de Deleuze é colocar em questão a relação de poder que se estabelece, na cura psicanalítica, entre o psicanalista e o paciente, relação de poder bastante semelhante à relação de poder existente na psiquiatria clássica. Creio que o essencial do livro consiste mesmo em mostrar como Édipo,

o triângulo edipiano, longe de ser o que é descoberto pela psicanálise, o que é liberado pelo discurso do paciente no divã, é, ao contrário, uma espécie de instrumento de bloqueio pelo qual o psicanalista impede a impulsão e o desejo do doente de se liberar, de se exprimir. Deleuze descreve a psicanálise como sendo, no fundo, um empreendimento de refamiliarização, ou de familiarização forçada, de um desejo que, segundo ele, não tem na família seu lugar de nascimento, seu objeto e seu centro de delimitação.

Como situar um possível desaparecimento da psicanálise? O problema é saber: será possível considerar uma cura, digamos, psicoterápica, moral, que não passe por qualquer tipo de relação de poder?

É o que se discute. A meu ver, no livro de Deleuze, o ambiente de versão mínima e máxima não é abordado com muita clareza — o que eles tentarão esclarecer em seu próximo livro — talvez por tratar-se de uma obscuridade voluntária. A versão mínima pretenderia dizer que Édipo, o chamado complexo de Édipo, é então, essencialmente, o instrumento pelo qual o psicanalista encontra na família os movimentos e o fluxo do desejo. A versão máxima consistiria em dizer que o simples fato de alguém ser apontado como doente, o simples fato de ele vir a se tratar, já indica entre ele e seu médico, ou entre ele e os que o cercam, ou entre ele e a sociedade que o designa como doente, uma relação de poder. E é isso que deve ser eliminado.

A noção de esquizofrenia que encontramos no *Anti-Édipo*, é ao mesmo tempo talvez a mais geral e, consequentemente, a menos elaborada: espaço no qual todo indivíduo se situa. Essa noção de esquizofrenia não está clara. Será que a esquizofrenia, como a entende Deleuze, deve ser interpretada como a maneira pela qual a sociedade, num certo momento, impõe aos indivíduos um certo número de relações de poder?

Ou será que a esquizofrenia é a própria estrutura do desejo não-edipiano? Acho que Deleuze estaria mais propenso a dizer que a esquizofrenia, o que ele chama de esquizofrenia, é o desejo não edipianizado. Entendo por Édipo, não um estágio constitutivo da personalidade, mas um empreendimento de imposição, de *contrainte*, pelo qual o psicanalista, representando, aliás, em si, a sociedade, triangula o desejo.

Hélio Pelegrino:

Eu acho que Édipo é isso. Mas Édipo não é só isso. Édipo é essa *contrainte*, mas Édipo é mais do que isso. Aliás, na conferência, você falou sobre Édipo. Sua colocação me pareceu extremamente curiosa. Você parece distinguir um Édipo que é o Édipo do poder, o Édipo de ciência, um Édipo que decifra enigmas, mas que não é ainda o Édipo de consciência, é um Édipo científico, do conhecimento. E há também um Édipo da sabedoria. Então, o poder e a ciência em Édipo se unem para reprimir o traumatismo originário de Édipo, que é o fato de ele ser condenado à morte por sua mãe Jocasta e por seu pai Laio. No fundo, Édipo recusa a pecha. Ele se defende de sua própria noite, sendo homem de poder e homem de ciência. Ele se defende de quê? Ele se defende da noite. O que é a noite? A noite é a morte. Então Édipo não quer ser um homem condenado à morte. Ele foi condenado à morte por Jocasta e por Laio. Mas nós todos somos condenados à morte desde o dia em que nascemos. Começamos a morrer desde o momento em que nascemos. Então, na medida em que Édipo, tendo desistido da visão que serve para não ver, porque antes do inquérito policial militar que fez contra si próprio, tinha olhos para não ver, do momento em que assumiu a cegueira, o escuro e a noite, na medida em que isso aconteceu, começou a ser um homem de sabedoria. Então, acho que Édipo também é um homem da liberdade. E o problema edipiano não é só *contrainte*, mas

também uma tentativa de ir aquém da situação de *contrainte*, para encegar-se, para perder a visão paranóica, para perder o conhecimento, para perder a ciência, para perder o poder, para adquirir, enfim, a sabedoria.

Michel Foucault:

Para falar francamente, devo dizer que discordo inteiramente, não propriamente do que o senhor diz, mas da sua maneira de encarar as coisas. Não é absolutamente nesse nível que me situo. Não falei de Édipo. E devo dizer que para mim Édipo não existe. Existe um texto de Sófocles que se chama *Édipo Rei;* existe um outro texto de Sófocles que se chama *Édipo em Colona;* existe um certo número de textos gregos, anteriores e posteriores a Sófocles, que contam uma história. Mas dizer que Édipo é isto, que Édipo tem medo da morte, significa que o senhor faz uma análise que eu chamaria pré-deleuziana. Pós-freudiana, mas pré-deleuziana. Quer dizer que o senhor admite essa espécie de identificação constitutiva entre Édipo e nós. Cada um de nós é Édipo. Ora, a análise de Deleuze, é nisso que ela me parece muito interessante, consiste em dizer: Édipo não é nós, Édipo é os outros. Édipo é o outro. E Édipo é precisamente esse grande outro que é o médico, o psicanalista. Édipo é, se vocês quiserem, a família enquanto poder. É o psicanalista como poder. Isso é Édipo. Não somos Édipo. Somos os outros na medida em que, efetivamente, aceitamos esse jogo de poder. Mas na análise que pude fazer, referi-me unicamente à peça de Sófocles, e Édipo não é o homem do poder. Eu disse que Sófocles, nessa tragédia que se chama *Édipo Rei*, no fundo quase não falou de incesto. E é verdade! Ele falou apenas do assassinato do pai. Por outro lado, tudo o que vemos se desenrolar na peça é um conflito entre eles, um certo número de procedimentos de verdade, medidas de caráter profético e religioso e outras, ao contrário, de caráter nitidamente judiciário. Foi todo esse

jogo de busca de verdade que Sófocles abordou. E assim é que a peça aparece mais como uma espécie de história dramatizada do Direito Grego, que como a representação do desejo incestuoso. Vejam, então, que o meu tema — e nisso sigo Deleuze — é "Édipo não é".

Hélio Pelegrino:

Acho que realmente você tem razão no sentido em que o Édipo, tal como nós o entendemos no fundo, não é tanto um problema de desejo, quanto um problema de medo do nascimento. Na minha opinião, o incestuoso é aquele que visa destruir o triângulo para formar uma díade, para formar um ponto. No fundo, o projeto originário do incestuoso é não ser nascido. E, portanto, não ser condenado à morte. Daí esse rancor, fundamental em psicanálise, que todos nós encontramos, basicamente em relação às nossas mães, que nos deram à luz, e isso não perdoamos a elas. Aqui o problema do Édipo é menos de desejo do que um problema de medo do desejo.

Michel Focault:

Vocês vão achar que sou detestável e têm razão. Sou detestável. Édipo, não o conheço. Quando o senhor diz que Édipo é o desejo, não é o desejo, respondo, se o senhor quiser. Quem é Édipo? O que é isso?

Hélio Pelegrino:

Uma estrutura fundamental da existência humana.

Michel Foucault:

Então eu lhe respondo em termos deleuzianos — e aqui sou inteiramente deleuziano — que não é absolutamente uma estrutura fundamental da existência humana, mas um certo tipo de *contrainte*, uma certa relação de poder que a sociedade, a família, o poder político, etc., estabelecem sobre os indivíduos.

Hélio Pelegrino:

A família é uma usina de incesto.

Michel Foucault:

Tomemos a coisa de outra maneira: a idéia de que o que se deseja primeira, fundamental e essencialmente, o que vem a ser o correlativo ao primeiro objeto do desejo é a mãe, e é neste momento que se instaura a discussão. Deleuze lhes dirá, e estou novamente com ele: Por que se desejaria sua mãe? Já não é tão divertido assim ter uma mãe... O que se deseja? Bem, desejam-se coisas, histórias, contos, Napoleão, Joana d'Arc, tudo. Todas essas coisas são objetos de desejo.

Hélio Pelegrino:

Mas o outro é também objeto de desejo. A mãe é o primeiro outro. A mãe se constitui dona da criança.

Michel Foucault:

Aí Deleuze lhes dirá: não, precisamente não é a mãe que constitui o outro, o outro fundamental e essencial do desejo.

Hélio Pelegrino:

Qual é o outro fundamental do desejo?

Michel Foucault:

Não há outro fundamental do desejo. Há todos os outros. O pensamento de Deleuze é profundamente pluralista. Ele fez seus estudos ao mesmo tempo que eu, e ele preparava uma tese sobre Hume. Eu fazia sobre Hegel. Eu estava do outro lado pois, nessa época, eu era comunista, enquanto ele já era pluralista. E acho que isso sempre o ajudou. Seu tema fundamental: Como se pode fazer uma filosofia que seja uma filosofia não-humanista, não militar, uma filosofia do plural, uma filosofia da diferença, uma filosofia do empírico, no sentido mais ou menos metafísico da palavra.

Hélio Pelegrino:

Ele fala como homem adulto de uma criança. A criança, por definição, não pode ter esse pluralismo, essa faixa de objetos. Isso é caracteristicamente a relação que nós fazemos com o mundo. Mas não podemos sobrecarregar uma pobre criança recém-nascida de todo esse leque de possibilidades que são as nossas possibilidades de adultos. Inclusive o problema da psicose. É isso que quero dizer: o outro é o mundo, os outros são todas as coisas. Mas uma criança, quando é recém-nascida, não pode ter esse leque de possibilidades que é o nosso. Ela, por uma questão de dependência inexorável, tem como objeto primordial a mãe que então se transforma, quase por *contrainte* biológica, no objeto primordial da criança.

Michel Foucault:

Aí é preciso atentar para as palavras. Se o senhor diz que o sistema de existência familiar, de educação, de cuidados dispensados à criança, leva o desejo da criança a ter por objeto primeiro — primeiro cronologicamente — a mãe, acho que posso concordar. Isso nos remete à estrutura histórica da família, da pedagogia, dos cuidados dispensados à criança. Mas se o senhor diz que a mãe é o objeto primordial, o objeto essencial, o objeto fundamental, que o triângulo edipiano caracteriza a estrutura fundamental da existência humana, eu digo não.

Hélio Pelegrino:

Há umas experiências hoje de um psicanalista muito importante chamado René Spitz. Ele mostra o fenômeno hospitalístico. As crianças que não têm *maternização* simplesmente perecem, morrem por falta de "mãe materna".

Michel Foucault:

Compreendo. Isso só prova uma coisa: não que a mãe é indispensável, mas que o hospital não é bom.

Hélio Pelegrino:

A mãe é necessária, mas não suficiente. A mãe tem que dar mais do que o atendimento das necessidades, tem que dar amor.

Michel Foucault:

Escutem. Aí fico um pouco embaraçado. Sou um pouco forçado a falar por Deleuze, e sobretudo num domínio que não é o meu. A psicanálise propriamente dita é ainda mais o domínio de Guattari do que o de Deleuze. Para voltar a essa história de Édipo, o que é feito não é absolutamente uma reinterpretação do mito de Édipo, mas, ao contrário, uma maneira de não falar de Édipo como estrutura fundamental, primordial, universal, mas, simplesmente, de recolocar, tentar analisar um pouco a tragédia mesma de Sófocles; onde se pode ver, de maneira muito clara, que nunca é colocado em pauta a questão da culpabilidade, ou da inocência, mas que no fundo, trata-se apenas de uma questão de incesto. Eis o que posso dizer. Parece-me muito mais interessante recolocar a tragédia de Sófocles numa história da verdade que recolocá-la numa história do desejo, ou no interior da mitologia, exprimindo a estrutura essencial e fundamental do desejo. Transferir, então, a tragédia de Sófocles de uma mitologia do desejo, para uma história absolutamente real, histórica, da verdade.

Milton José Pinto:

Em sua segunda conferência o senhor deu ao mito de Édipo uma interpretação — e aqui emprego a palavra no sentido nietzscheano, que o senhor definiu em sua conferência de segunda-feira — interpretação dizia eu, completamente

diferente da interpretação freudiana e, mais recentemente, da de Lévi-Strauss, só para citar duas interpretações desse famoso mito. Em sua opinião, sua interpretação é mais válida que as outras ou todas essas interpretações estão no mesmo nível de importância? Haveria uma que super-determina as outras? O senhor acha que o sentido de um discurso é fundamentado sobre uma interpretação privilegiada ou sobre o conjunto de todas essas interpretações? Pode-se dizer que a interpretação é o lugar onde se anula a diferença sujeito-objeto?

Michel Foucault:

Aí, há duas palavras que são fundamentais nessa pergunta: a palavra *mito* e a palavra *interpretação.* Não foi absolutamente do mito de Édipo que falei. Falei da tragédia de Sófocles, mais nada. E o conjunto de textos que nos ensinam o que eram os mitos gregos, nos permitem perceber o que era o mito grego de Édipo, ou os mitos gregos sobre Édipo, pois havia muitos; tudo isso deixei totalmente de lado. Fiz a análise de um texto e não a análise de um mistério. Quis justamente desmitificar essa história de Édipo, pegar a tragédia de Sófocles sem relacioná-la ao fundo mítico, mas relacionando-a a uma coisa bem diferente. Ao que a relacionei? Bem, às práticas judiciárias. E é aqui que aparece o problema da interpretação. Quer dizer, eu não quis procurar o sentido do mito, saber se esse sentido é o mais importante. O que fiz, o que quis fazer, enfim, minha análise, não visava tanto as palavras mas o tipo de discurso que é desenvolvido na peça, a maneira, por exemplo, pela qual as pessoas, as personagens, se fazem perguntas, respondem umas às outras. Algo como a estratégia do discurso de uns em relação aos outros, as táticas empregadas para chegar à verdade. Nas primeiras cenas vê-se um tipo de perguntas e respostas, um tipo de informação que é tipicamente o tipo de discurso empregado nos oráculos, nas adivinhações, em suma, pelo conjunto das

prescrições religiosas. A maneira pela qual as perguntas e respostas são formuladas, as palavras empregadas, o tempo dos verbos, tudo isso indica um tipo de discurso prescritivo, profético. O que me impressionou, no fim da peça, quando da confrontação dos dois escravos, o de Corinto e o de Citerão, por Édipo, foi que Édipo desempenhou exatamente o papel do magistrado grego do século V. Ele faz exatamente esse tipo de pergunta. Diz a cada escravo: "és tu mesmo aquele que...", etc. Ele lhes faz um interrogatório idêntico. Pergunta a um e a outro se eles se reconhecem. Pergunta ao escravo de Corinto e ao de Citerão: esse homem aí, tu o reconheces? É bem esse aí que te disse tal coisa? Tu viste tal coisa? Tu te lembras? Exatamente a forma desse novo procedimento de procura da verdade que começou a ser utilizada no fim do século VI e no século V. Temos a prova no texto pois, em certo momento, quando o escravo de Citerão não ousa dizer a verdade, não ousa dizer que recebeu a criança das mãos de Jocasta e que em vez de expô-la à morte ele a deu a um outro escravo, não ousando confessar isso, recusa falar. E Édipo lhe diz: se tu não falas, vou te torturar. Ora, no Direito Grego do século V, aquele que interrogava tinha o direito de mandar torturar o escravo do outro para saber a verdade. Em Demóstenes ainda encontramos algo assim: a ameaça de mandar torturar o escravo de seu adversário para lhe extorquir a verdade. Era então, essencialmente, a forma do discurso, como estratégia verbal para conseguir a verdade, era esse o objeto, a própria base de minha análise. Logo, não uma interpretação no sentido de uma interpretação literária, nem uma análise à maneira de Lévi-Strauss. Isso responde a sua pergunta?

Milton José Pinto:

A diferença sujeito/objeto. Como o senhor apresentou na sua análise, há um sujeito de conhecimento e um objeto a

conhecer. Em sua primeira conferência o senhor, justamente, tentou mostrar que não há essa diferença.

Michel Foucault:

Será que o senhor poderia explicitar um pouco? Sua primeira proposição, quer dizer, o senhor teve a impressão que eu fazia uma diferença entre o sujeito do conhecimento e...

Milton José Pinto:

Pareceu-me que o senhor se colocava como um sujeito que procura conhecer uma verdade, uma verdade objetiva.

Michel Foucault:

O senhor quer dizer que eu me coloquei?

Milton José Pinto:

Sim, sim. Compreendi assim.

Michel Foucault:

Eu me coloquei como um *sujet* de conhecimento...

Milton José Pinto:

Refiro-me sobretudo à primeira conferência onde o senhor colocou o problema de que o próprio sujeito é formado pela ideologia.

Michel Foucault:

Não, absolutamente não pela ideologia. Precisei bem que não era uma análise de tipo ideológico que eu apresentava. Bom, retomemos, por exemplo, o que eu dizia ontem. Se vocês lêem Bacon, ou em todo caso, na tradição da filosofia empirista — não somente da filosofia empirista, mas finalmente da ciência experimental, da ciência da observação inglesa, a partir do fim do século XVI, e depois da francesa, etc. — nessa prática da ciência da observação, vocês têm um sujeito, de alguma forma neutro, sem preconceitos, que diante do mundo exterior

é capaz de ver o que se passa, de captá-lo, de compará-lo. Esse tipo de sujeito, ao mesmo tempo vazio, neutro, que serve de ponto de convergência para todo o mundo empírico, e que vai se tornar o sujeito enciclopédico do século XVIII, como é que esse sujeito se formou? Será um sujeito natural? Será que todo homem pode fazer isso? Será preciso admitir que , se ele não o fez antes do século XV, no século XVI, foi somente porque tinha preconceitos, ou ilusões? Será que eram véus ideológicos que o impediam de dirigir esse olhar neutro e acolhedor sobre o mundo? Esta é a interpretação tradicional, e eu acredito ainda que seja a interpretação dada pelos marxistas, que dirão, bom, os pesos ideológicos de certa época impediam que... Eu lhes direi não, não me parece que uma análise assim seja suficiente. De fato, esse sujeito supostamente neutro é, ele próprio, uma produção histórica. Foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação. No conjunto, parece-me que essa constituição histórica dessa forma de objetividade poderia ser encontrada nas práticas judiciárias e, em particular, na prática da *enquête*. Isso responde à sua pergunta?

Maria Teresa Amaral:

O senhor tem a intenção de desenvolver um estudo do discurso pela estratégia [...]

Michel Foucault:

Sim, sim.

Maria Teresa Amaral:

O senhor disse que essa seria uma das pesquisas que o senhor faria [...] muito espontaneamente [...]?

Michel Foucault:

De fato, havia dito que tinha três projetos que convergiam, mas não são do mesmo nível. Trata-se, por um lado, de uma espécie de análise do discurso como estratégia, um pouco à maneira do que fazem os anglo-saxões, em particular, Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. O que me parece um pouco limitado na análise de Searle, Strawson, etc., é que as análises da estratégia de um discurso que se realizam em volta de uma xícara de chá, num salão de Oxford, só dizem respeito a jogos estratégicos que são interessantes, mas que me parecem profundamente limitados. O problema seria saber se não poderíamos estudar a estratégia do discurso num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são de um tipo diferente das conversas de salão. Por exemplo, na história das práticas judiciárias me parece que se pode reencontrar, pode-se aplicar a hipótese, pode-se projetar uma análise estratégica do discurso no interior de processos históricos reais e importantes. É, aliás, um pouco o que nessas pesquisas atuais, dessas últimas semanas, Deleuze faz a propósito do tratamento psicanalítico. Quer-se ver como na cura psicanalítica se faz essa estratégia do discurso, estudando a cura psicanalítica — não tanto como processo de desvendamento, mas, ao contrário, como jogo estratégico entre dois indivíduos falantes, onde um se cala, mas cujo silêncio estratégico é pelo menos tão importante quanto o discurso. Assim sendo, os três projetos de que falei não são incompatíveis, mas trata-se de aplicar uma hipótese de trabalho a um domínio histórico.

Affonso Romano de Sant'Anna:

Considerando sua posição de estrategista, seria pertinente aproximá-lo da problemática do *pharmakon* e colocá-lo ao lado dos sofistas (verossimilhança) e não dos filósofos (a palavra da verdade)?

Michel Foucault:

Ah, nisso estou radicalmente ao lado dos sofistas. Dei, aliás, minha primeira aula no *Collège de France* sobre os sofistas. Acho que os sofistas são muito importantes. Porque temos aí uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica; estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la. É um jogo: quem perderá, quem vencerá? É por causa disso que me parece muito importante a luta entre Sócrates e os sofistas. Para Sócrates não vale a pena falar a não ser que se queira dizer a verdade. Em segundo lugar, se para os sofistas falar, discutir, é procurar conseguir a vitória a qualquer preço, mesmo ao preço das mais grosseiras astúcias, é porque, para eles, a prática do discurso não é dissociável do exercício do poder. Falar é exercer um poder, falar é arriscar seu poder, falar é arriscar conseguir ou perder tudo, e aí ainda há algo muito interessante, e que o socratismo e o platonismo afastaram completamente: o falar, o logos, enfim, a partir de Sócrates, não é mais o exercício de um poder, é um logos que não passa de um exercício da memória. Essa passagem do poder à memória é algo muito importante. Em terceiro lugar, parece-me igualmente importante nos sofistas essa idéia de que o logos, enfim, o discurso, é algo que tem uma existência material. Isto quer dizer que nos jogos sofísticos, uma vez que uma coisa é dita, ela foi dita; no jogo entre os sofistas, discute-se: "você disse tal coisa". Você a disse e fica amarrado a ela pelo fato de a ter dito. Não pode mais libertar-se dela. Isto ocorre não em função de um princípio de contradição com o qual os sofistas pouco se importam, mas de certa maneira, porque agora que se disse está lá materialmente. Está lá materialmente e você não pode fazer mais nada. Aliás, eles jogaram muito com essa materialidade do discurso, já que foram os primeiros a jogar com toda essa contradição, esses

paradoxos com os quais os historiadores depois se deleitaram. Foram eles que disseram primeiro: "será que quando digo a palavra 'carroça', a carroça passa efetivamente por minha boca? Se uma carroça não pode passar através de minha boca, não posso pronunciar a palavra 'carroça'". Enfim, eles brincaram com esta dupla materialidade, com essa de que falamos, e com a da própria palavra. Pelo fato de que, para eles, o logos era, ao mesmo tempo, um acontecimento que se tinha produzido de uma vez por todas, a batalha tinha sido realizada, tinham-se lançado os dados e pronto. Não se podia fazer mais nada. A frase havia sido dita. E, depois, é ao mesmo tempo uma materialidade; isso tem um certo eco, e vê-se, aliás, como os historiadores, a partir daí, desenvolveram todo esse problema do corporal, incorporal, relativamente indiferente. Ora, lá ainda, o logos platônico tende a ser cada vez mais imaterial, mais imaterial que a razão — a razão humana. Então a materialidade do discurso, o caráter factual do discurso, a relação entre discurso e poder, tudo isso me parece um núcleo de idéias que eram profundamente interessantes, que o platonismo e o socratismo afastaram totalmente, em proveito de uma certa concepção do saber.

Roberto Machado:

[incompreensível]... quando se discute a verdade.

Michel Foucault:

Aí lhe direi que os discursos são efetivamente acontecimentos, os discursos têm uma materialidade.

Roberto Machado:

Não falo dos seus, falo de outros discursos, durante toda a história do discurso.

Michel Foucault:

Certo, mas aqui sou obrigado a lhe dizer o que entendo por discurso. O discurso funcionou exatamente assim. Sim-

plesmente, toda uma tradição filosófica disfarçou-o, ocultou-o. E alguém, em minha conferência, um estudante de Direito, disse: "então, estou muito contente, enfim reabilita-se o direito". Sim, todo mundo riu, mas eu não quis responder à sua observação. E continuou: "é muito bom o que o senhor diz", porque, de fato, houve sempre uma certa dificuldade, uma certa ignorância, em todo o caso, da filosofia, não a respeito da teoria do Direito, já que toda a filosofia ocidental esteve ligada à teoria do Direito, mas foi muito impermeável à própria prática do Direito, à prática judiciária. No fundo, a grande oposição entre o retórico e o filósofo — o desprezo que o filósofo, o homem da verdade, o homem do saber, sempre teve por aquele que não passava de orador, o retórico, o homem de discurso, de opinião, aquele que procura efeitos, aquele que procura conseguir vitória — esta ruptura entre filosofia e retórica parece caracterizar o que se passou no tempo de Platão. E o problema é de reintroduzir a retórica, o orador, a luta do discurso no interior do campo da análise, não para fazer como os linguistas, uma análise sistemática de procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso, mesmo o discurso de verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias. Para retorizar a filosofia.

Roberto Machado:

É preciso destruir a vontade de verdade, não é?

Michel Foucault:

Sim.

Luis Costa Lima:

Trata-se, se entendi sua intenção, de propor uma análise que conjugue o binômio saber e poder. Quando você disse há pouco que não se tratava do mito Édipo, mas de ler o texto de

Sófocles, havia implicitamente nisso, me parece, o que se chamaria de re-privilégio do *enoncé* (enunciado), de onde voltaria a surgir essa necessidade de reler o texto, reler o enunciado. A primeira razão que vejo na questão é que, sem dúvida, o tipo de leitura, por exemplo, levistraussiana do texto, não me permite ler o poder que está no texto. Aí, então, você diz: o que vamos reler no Édipo não é questão disso ou daquilo; não é questão de culpabilidade ou de inocência. No fundo, Édipo se comporta como um juiz reproduzindo a estratégia do discurso grego, etc. Voltamos necessariamente a Deleuze: Deleuze faz a comparação, procura mostrar como o complexo de Édipo, uma edipianização, se é própria de uma certa formação social, por outro lado é uma espécie de *hantise*, de *obsession* da sociedade. Essa obsessão apenas se teria atualizado, se faria presente, dentro de uma formação social, com o aparecimento do *Uhrstaat*, o estado original. Então diz ele que é dentro dessa formação social em que o Édipo se atualiza, que passa a haver o *l'impérialisme du signifiant;* trata-se de *râper avec l'impérialisme du signifiant*, por sua parte, *proposer une stratégie du langage:* discurso como estratégia, discurso não mais como busca da verdade, mas o discurso como exercício do poder. A primeira conclusão que eu tiraria é provocativa. Parece-me que o que está sendo proposto é uma volta ao regime da *preuve* contra o regime da *enquête*. A segunda, me parece que se estabelecêssemos essa cadeia: Édipo atualizado, imperialismo do significante, contra, agora, liberação do desejo, contra Édipo, *le refoulement d'Œdipe* — se se trata agora de propor uma liberação do desejo contra essa repressão causada por Édipo e, consequentemente, uma análise do texto não mais em cadeia significante, de discurso como estratégia, como re-retorização do discurso. Pergunto-me como, operacionalmente, isso se distingue da clássica análise do discurso pronunciado?

Michel Foucault:

Há uma tradição de pesquisas que vão nessa direção e já obtiveram resultados muito importantes. Suponho que vocês conhecem a obra de Dumézil, embora ela seja muito menos conhecida do que a de Lévi-Strauss. Costuma-se classificar Dumézil entre os ancestrais do estruturalismo, dizer que foi um estruturalista ainda pouco consciente dele mesmo, não tendo ainda os meios de análise rigorosos e matemáticos que tinha Lévi-Strauss, que ele fez, sob algum aspecto, de modo empírico, ainda pesadamente histórico, um esboço do que Lévi-Strauss faria mais tarde. Dumézil não fica nada contente com esse tipo de interpretação de sua obra de análise histórica, e é cada vez mais hostil à obra de Lévi-Strauss. O próprio Dumézil não foi o primeiro nesse terreno, e nem o último. Há atualmente na França um grupo em volta de Jean Pierre Vernant, que retoma um pouco as idéias de Dumézil e tenta aplicá-las. Na análise de Dumézil existe a procura de uma estrutura, isto é, a tentativa de mostrar que um mito, por exemplo, a oposição entre dois personagens era uma oposição de tipo estrutural, ou seja, que continha um certo número de elementos que se opunham segundo as relações binárias, que essa estrutura podia ser encontrada num outro mito, seguindo um certo número de transformações coerentes. Nesse sentido, Dumézil fazia exatamente o estruturalismo. Mas, o importante nele, o que até agora foi um pouco negligenciado, quando se repensa Dumézil, assenta-se sobre dois enfoques importantes. Primeiro, Dumézil dizia que quando fazia comparações, podia tomar, por exemplo, um mito sânscrito, uma lenda sânscrita, e depois compará-la. Com o quê? Não forçosamente com outro mito mas, por exemplo, com um ritual assírio ou ainda com uma prática judiciária romana. Para ele não há então um privilégio absoluto dado ao mito verbal, ao mito enquanto produção verbal, mas

admite que as mesmas relações possam intervir tanto num discurso, como num ritual religioso ou numa prática social. E acho que Dumézil, longe de identificar ou de projetar todas as estruturas sociais, as práticas sociais, os ritos, num universo do discurso, recoloca, no fundo, a prática do discurso no interior das práticas sociais. É essa a diferença fundamental entre Dumézil e Lévi-Strauss. Segundo, dada a homogeneização feita entre o discurso e a prática social, ele trata o discurso como sendo uma prática que tem sua eficácia, seus resultados, que produz alguma coisa na sociedade, destinado a ter um efeito, obedecendo, consequentemente, a um estratégia. Na linha de Dumézil, Vernant e outros, retomou-se o mito assírio e mostrou-se que esses grandes mitos da juventude do mundo eram mitos que tinham por função essencial, restaurar, revigorar o poder real. E cada vez que um rei substituía outro, ou tinha terminado o período de seus quatro anos de reinado, e devia começar outro, recitavam-se ritos que tinham por função revigorar o poder real ou a própria pessoa do rei. Logo, vemos esse problema do discurso como ritual, como prática, como estratégia no interior das práticas sociais.

Então, o senhor disse que se acaba por colocar em primeiro plano o enunciado, a coisa dita, a cena do que foi dito. Precisamos saber o que entendemos por enunciado. Se quisermos chamar enunciado ao conjunto de palavras, um conjunto de elementos significantes, e depois, o sentido do significante e do seu significado, direi que não é isso que eu e Dumézil entendemos por enunciado, enfim por discurso. Há, na Europa, toda uma tradição de análise do discurso a partir das práticas judiciárias, políticas etc. Houve na França, Glotz, Gernet, Dumézil e atualmente Vernant, que para mim foram as pessoas mais significativas.

O estruturalismo consiste em tomar conjuntos de discursos e tratá-los apenas como enunciados procurando as leis de passagem, de transformação, de isomorfismos entre esses conjuntos de enunciados; não é isso que me interessa.

Luis Costa Lima:

Quer dizer que a diferença é uma diferença de *corpus*. A comparação de um mito com outro supõe um *corpus*, enquanto que o senhor propõe a comparação entre *corpus* heterogêneos.

Michel Foucault:

Entre *corpus* heterogêneos, mas com uma espécie de isotopia, ou seja, tendo como campo de aplicação um domínio histórico particular. O recorte de Lévi-Strauss, na verdade, supõe uma certa homogeneidade, já que se trata de mitos, de discursos, mas não há homogeneidade histórica, ou histórico-geográfica; enquanto que o que Dumézil procura é estabelecer, no interior de um conjunto constituído pelas sociedades indo-européias, o que constitui um *corpus*, uma isotopia geográfica e política, histórica e linguística, uma comparação entre os discursos teóricos e práticos.

Maria Teresa Amaral:

Remeter-se a um sujeito para compreender as formações discursivas é um processo mitificante onde se esconde o volume do discurso. Remeter-se à prática e à história não significa novamente ocultar-se este discurso?

Michel Foucault:

Você acusa certa forma de análise de esconder os níveis do discurso da prática discursiva, da estratégia discursiva. O que você está querendo saber é se a análise que proponho não ocultaria outras coisas?

Maria Teresa Amaral:

O senhor nos mostrou como as formações discursivas constituem um fato, e creio serem o único fato que podemos realmente considerar como tal. E que, interpretá-lo, remeter a um sujeito ou a objetos era mitificar. Na sua conferência, o senhor, no entanto, referiu-se às práticas e à história; portanto, eu não entendo muito bem.

Michel Foucault:

A senhora me atribui a idéia de que o único elemento na realidade analisável, o único que se ofereceria a nós, seria o discurso. E que, portanto, o resto não existe. Só existe o discurso.

Maria Teresa Amaral:

Não digo que o resto não exista, digo que não é acessível.

Michel Foucault:

Este é um problema importante. Na verdade, não teria sentido dizer que existe apenas o discurso. Um exemplo muito simples é que a exploração capitalista, de certa forma, realizou-se sem que jamais sua teoria tivesse sido na verdade formulada diretamente num discurso. Ela pôde ser revelada posteriormente por um discurso analítico: discurso histórico ou discurso econômico. Mas os processos históricos da exploração exerceram-se, ou não, no interior de um discurso? Exerceram-se sobre a vida das pessoas, sobre seus corpos, sobre seus horários de trabalho, sobre sua vida e morte. No entanto, se quisermos fazer o estudo do estabelecimento e dos efeitos da exploração capitalista, com o que teremos de lidar? Onde é que vamos vê-la traduzir-se? Nos discursos, entendidos em sentido amplo, ou seja, nos registros do comércio, das taxas de salários, das alfândegas. Encontrá-la-emos ainda em discursos no sentido estrito: nas decisões tomadas pelos conselhos de administração

e nos regulamentos das fábricas, nas fotografias, etc... Todos estes, num certo sentido, são elementos do discurso. Mas não há um universo único do discurso, no exterior do qual nos colocaríamos, e que, em seguida, estudaríamos. Poderíamos, por exemplo, estudar o discurso moral que o capitalismo ou seus representantes, o poder capitalista, desenvolveram para explicar que a única salvação era trabalhar sem exigir nunca qualquer aumento de salário. Esta "ética de trabalho" constituiu um tipo de discurso extraordinariamente importante do final do século XVIII até o final do XIX. Discurso moral que encontramos nos catecismos católicos, nos guias espirituais protestantes, nos livros escolares, nos jornais, etc... Podemos então tomar este *corpus*, este conjunto do discurso moral capitalista e, pela análise, mostrar a que finalidade estratégica isto corresponderia, relacionando assim este discurso à própria prática da exploração capitalista; e nesse momento, a exploração capitalista nos servirá de elemento extra-discursivo para estudar a estratégia destes discursos morais. É verdade, no entanto, que estas práticas, estes processos da exploração capitalista serão conhecidos, de certa forma, através de um certo número de elementos discursivos.

Logo, podemos perfeitamente efetuar em seguida um outro procedimento que não contraria o anterior. Tomar, por exemplo, discursos econômicos capitalistas: pode-se perguntar como se estabeleceu a contabilidade das empresas capitalistas. Pode-se fazer a história deste controle que a empresa capitalista tem efetuado desde os salários contabilizados, que aparecem a partir do final da Idade Média até a gigantesca contabilidade nacional de nossos dias. Pode-se perfeitamente fazer a análise desse tipo de discurso com a finalidade de mostrar a que estratégia ele se ligava, para que servia, como funcionava na luta

econômica. E isto se faria de quê? A partir de certas práticas que seriam conhecidas através de outros discursos.

Hélio Pelegrino:

O senhor afirma que a relação entre o analista e o paciente é uma relação de poder. Estou de acordo, mas não creio que uma análise deva ser necessariamente alguma coisa que constitua uma relação de poder, na qual o analista tem o poder e o analisado é submetido a esse poder. Se assim é, eu posso lhe dizer que a análise é má, é mal feita e se transforma numa psicoterapia diretiva. O analista passa a desempenhar um papel substitutivo, dominador. Isso não é um analista. Na verdade, quando um analista tem poder, ele é investido de um poder que o cliente lhe dá. Porque precisa que o analista tenha poder. Porque, por um lado, o cliente é dependente do poder do analista. Inclusive costuma ocorrer que um paciente dê ao analista, confira ao analista, um poder onipotente, que é o reflexo dos desejos de onipotência do paciente. Então toda a análise, em última instância, consiste em questionar esse poder que o analisado quer dar ao analista. O analisado quer abrir mão de sua cura e de sua procura, para que o analista o substitua na tarefa de existir. O analista, se for um bom analista, deve justamente questionar e destruir essa *démarche* transferencial pela qual o paciente quer lhe dar o poder, investi-lo de poder que ele não pode aceitar, e deve tentar dissolver numa atmosfera de entendimento humano, atmosfera de absoluta igualdade, numa atmosfera de busca da verdade.

Michel Foucault:

Esta discussão é extremamente importante. Há setenta anos atrás, em 1913, estariam aqui para falar de psicanálise, brasileiros e alemães (os franceses não, porque nada sabiam a esse respeito na época). A discussão seria tão forte quanto a de

agora: mas sobre o quê? Sobre o problema de saber se tudo era efetivamente sexual. Ou seja, o tema do debate seria sobre a questão da sexualidade, da generalidade e da transferenciabilidade da sexualidade, o que teria provocado discussões igualmente violentas. Acho formidável que tenhamos discutido durante 15 minutos sobre psicanálise, e que as palavras sexualidade, libido e desejo não tenham sido praticamente pronunciadas. Para alguém como eu que há um certo número de anos vem colocando as coisas do lado da relação de poder, ver o que se discute agora a propósito da psicanálise me deixa muito contente. Penso que passamos, atualmente, por uma transformação completa dos problemas tradicionais.

Não sei se já chegou ao Brasil um livro escrito por Castel, chamado *Le Psicanalisme* — que apareceu há três semanas. Robert Castel é um amigo meu, trabalhamos juntos. Ele tenta retomar essa idéia de que, em última análise, a psicanálise procura apenas deslocar, modificar, enfim, retomar as relações de poder que são as da psiquiatria tradicional. Eu tinha expresso isso desajeitadamente no final da *História da Loucura*. Mas Castel trata o assunto muito seriamente com documentação, sobretudo sobre a prática psiquiátrica, psicanalítica, psicoterapêutica, numa análise em termos de relação de poder. Creio ser um trabalho muito interessante mas que pode ferir muito os psicanalistas.

O curioso é que esse livro saiu em março, e quando deixei a França no começo de maio, os jornais não tinham ainda ousado falar sobre ele.

Quando o senhor diz que a psicanálise é feita para destruir a relação de poder, estou de acordo. Estou de acordo quando penso que se pode perfeitamente imaginar uma certa relação que se verificaria entre dois indivíduos, ou entre vários indivíduos, e que teria como função tentar dominar e destruir

completamente as relações de poder; enfim, tentar controlá-la de alguma forma, pois a relação de poder passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso. A idéia de uma psicoterapia, de uma relação em grupo, de uma relação que tentasse romper completamente essa relação de poder, é uma idéia profundamente fecunda; e seria formidável se os psicanalistas colocassem essa relação de poder no próprio seio de seu projeto. Mas devo dizer que a psicanálise, tal como é feita atualmente, a tantos cruzeiros por sessão, não dá margem a que se possa dizer: ela é destruição das relações de poder. Até agora eles a tem conduzido sob a forma de normalização.

Hélio Pelegrino:

Há uma série de sintomas importantes como, por exemplo, a anti-psiquiatria, o movimento argentino, e naturalmente o senhor já tomou conhecimento de um grupo italiano de psicanalistas, um grupo brilhante que rompeu com a Internacional e fundou uma IV Internacional. É preciso, então, que se observe não um ou dois analistas isolados, que dariam da psicanálise a visão de uma instituição globalmente opressiva. Acho que hoje essa não é uma visão correta, portanto, já existe também um movimento que tem corpo de movimento e que se coloca justamente na posição de um questionamento radical do poder. Isto é a prova de que a psicanálise é exatamente um processo da destruição de uma relação de poder de dominação nominal.

Michel Foucault:

Repito que não sou psicanalista mas surpreendo-me quando ouço dizer que a psicanálise é a destruição das relações de poder. Diria que há, atualmente, no meio psicoterápico um certo número de pessoas que, partindo de experiências e princípios diferentes, tenta ver como se poderia fazer uma

psicoterapia que não estivesse sujeita a essas relações de poder. Podemos citá-las, mas não podemos dizer que a psicanálise seja isso. Os que tentam destruir essas relações de poder enfrentam grandes dificuldades, e é com louvável modéstia que se referem às suas tentativas.

Hélio Pelegrino:

Mas hoje há psicanálises e psicanalistas. Nós, felizmente, já perdemos aquela unidade monolítica que nos caracterizava.

Michel Foucault:

Permitam-me falar como historiador. Encarando a psicanálise como fenômeno cultural que teve real importância no mundo ocidental, poderíamos dizer que, como prática, encarando-a como um todo, a psicanálise desempenhou um papel no sentido da restauração das relações de poder, no sentido da normalização. Aliás, o mesmo se poderia dizer da Universidade, que também reconstitui as relações de poder; mas há, entretanto, algumas universidades que tentaram e tentam não desempenhar essa função. Estou de acordo com o senhor no que toca ao *esforço* que se faz atualmente no sentido da destruição das relações de poder no interior da psicanálise, mas não qualificaria a psicanálise como ciência que questiona o poder. Tampouco qualificaria a teoria freudiana como tentativa de contestação do poder. Talvez a diferença entre nossos pontos de vista se deva à diferença de nossos respectivos contextos. Na França houve um certo número de pessoas que chamamos *freudo-marxistas* que tiveram certa importância ideológica. Segundo elas, haveria duas teorias que eram, por essência, revolucionárias e contestadoras: a teoria marxista e a teoria freudiana. Uma centrada sobre as relações de produção e a outra sobre as relações de prazer; revolução nas relações de produção, revolução no desejo, etc. Ora, mesmo na teoria marxista poderemos

encontrar muitos exemplos de recondução às relações de poder...

Luis Costa Lima:

Parece-me que a questão central não é a psicanálise, é o tratamento da idéia de poder. Da maneira como vem sendo tratada, converte num fetiche, isto é, toda vez que se fala em poder se pensa na exploração; eu pago um analista, logo estou sendo oprimido. Fala-se na Universidade, mas o Foucault está sendo pago para nos falar. Não é o problema do pagamento em si que determina uma relação negativa. Se a gente toma o poder como uma realidade una, todo poder significa opressão, eu converto poder em fetiche; terei sim, que analisar as condições negativas e as positivas do poder, porque se não faço essa distinção estarei restabelecendo simplesmente uma base anarquista, ou, numa versão mais contemporânea, é uma versão acadêmica, erudita, de um pensamento hippie.

Chain Katz:

Eu gostaria de complementar que não sei onde está a perniciosidade do pensamento hippie, anarquista. A meu ver Deleuze é hippie e anarquista, e não vejo onde está o pernicioso.

Michel Foucault:

Não quis absolutamente identificar poder e opressão. Por que? Primeiro porque penso que não há um poder, mas que dentro de uma sociedade existem relações de poder — extraordinariamente numerosas, múltiplas, em diferentes níveis, onde umas se apoiam sobre as outras e onde umas contestam as outras. Relações de poder muito diferentes vêm-se atualizar no interior de uma instituição, por exemplo, nas relações sexuais temos relações de poder, e seria simplista dizer que essas relações são a projeção do poder de classe. Mesmo de um ponto de vista estritamente político, a maneira pela qual, em alguns países do

ocidente, o poder, o poder político, é exercido por indivíduos ou classes sociais que absolutamente não detêm o poder econômico. Essas relações de poder são sutis, múltiplas, em diversos níveis, e não podemos falar de *um* poder, mas sim descrever *as* relações de poder, tarefa longa e difícil e que acarretaria longo processo. Poderíamos estudá-las do ponto de vista da psiquiatria, da sociedade, da família. Essas relações são tão múltiplas que não poderiam ser definidas como opressão, resumindo tudo numa frase: "o poder oprime". Não é verdade. O poder não oprime por duas razões: primeiro, porque dá prazer, pelo menos para algumas pessoas. Temos toda uma economia libidinal do prazer, toda uma erótica do poder, isto vem provar que o poder não é apenas opressivo. Em segundo lugar, o poder pode criar. Na conferência de ontem tentei mostrar que coisas como relações de poder, confiscações, etc., produziram algo maravilhoso que é um tipo de saber, tipo de saber que se transforma na *enquête* e dá origem a uma série de conhecimentos. Logo, não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Alguém disse aqui que os revolucionários procuram tomar o poder. Aí, eu seria muito mais anarquista. É preciso dizer que não sou anarquista no sentido de que não admito essa concepção inteiramente negativa do poder, mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários procuram tomar o poder. Ou antes, estou de acordo, acrescentando "Graças a Deus, sim". Para os autênticos revolucionários, apoderar-se do poder significa apoderar-se de um tesouro das mãos de uma classe para entregá-lo a uma outra classe, no caso, o proletariado. Creio que é assim que se concebe a revolução e a tomada do poder. Então observem a União Soviética. Temos um regime onde as relações de poder na família, na sexualidade, nas fábricas, nas escolas, são as mesmas. O problema é saber se podemos, dentro do regime atual,

transformar em níveis microscópios — na escola, na família — as relações de poder de tal maneira que, quando houver uma revolução político-econômica, não encontremos, depois, as mesmas relações de poder que encontramos agora. É o problema da Revolução Cultural na China...

Rose Muraro:

Uma vez que a arqueologia parece não obedecer a um método, podemos considerá-la como uma atividade aparentada com a arte?

Michel Foucault:

É verdade que o que tento fazer é cada vez menos inspirado pela idéia de fundar uma disciplina mais ou menos científica. O que procuro fazer não é algo que esteja ligado à arte, mas sim uma espécie de atividade. Uma espécie de atividade, mas não uma disciplina. Atividade essencialmente histórico-política. Não creio que a história possa servir à política pelo fato de fornecer-lher modelos ou exemplos. Não procuro saber, por exemplo, em que medida a situação da Europa no começo do século XIX é semelhante à situação do resto do mundo no fim do século XX. Esse sistema de analogia não me parece fecundo. Por outro lado, parece-me que a história pode servir à atividade política e que esta, por sua vez, pode servir à história na medida em que a tarefa do historiador, ou melhor, do arqueólogo seja descobrir as bases, as continuidades no comportamento, no condicionamento, nas condições de existência, nas relações de poder, etc. Essas bases que se constituíram num dado momento, que substituíram e que permaneceram, estão atualmente escondidas sob outras produções ou estão escondidas simplesmente porque de tal maneira fizeram parte de nosso corpo, de nossa existência; assim, parece-me evidente que tudo isso tenha tido uma gênese histórica. A

análise arqueológica teria, nesse sentido, a função de, primeiramente, descobrir essas continuidades obscuras em nós incorporadas e, partindo do estudo de sua formação, poderíamos, em segundo lugar, constatar a utilidade que tiveram e a utilidade que têm ainda hoje: como atuam na economia atual de nossas condições de existência. Em terceiro lugar, a análise histórica permitiria ainda saber determinar a que sistema de poder estão ligadas estas bases, estas continuidades e, por conseguinte, como fazer para abordá-las. Por exemplo, no domínio da psiquiatria, parece-me interessante saber como se instaurou o saber psiquiátrico, a instituição psiquiátrica no início do século XIX, ver como tudo isso foi engajado no interior de uma série de relações econômicas, ou pelo menos útil, se quisermos agora lutar contra todas as instâncias de normalização. Para mim, a arqueologia é isso: uma tentativa histórico-política que não se baseia em relações de semelhança entre o passado e o presente, mas sim em relações de continuidade e na possibilidade de definir atualmente objetivos táticos de estratégia de luta, precisamente em função disso.

Interlocutor não identificado:

Deleuze disse que o senhor é um poeta. Ora, o senhor acaba de afirmar que não é um poeta, que a arqueologia não é uma arte, não é uma teoria, não é um poema, é uma prática. Será a arqueologia uma máquina miraculosa?

Michel Foucault:

A arqueologia é uma máquina, sem dúvida, mas porque miraculosa? Uma máquina crítica, uma máquina que recoloca em questão certas relações de poder, máquina que tem, ou pelo menos deveria ter, uma função libertadora. Na medida em que passamos a atribuir à poesia uma função libertadora, diria não que a arqueologia é, mas que eu desejaria que ela fosse poética.

Não me recordo bem em que Deleuze disse que eu era um poeta, mas se eu quiser dar um sentido a essa afirmação [diria] que Deleuze quis dizer que meu discurso não procura obedecer às mesmas leis de verificação que regem a história propriamente dita, uma vez que esta tem como único fim dizer a verdade, dizer o que se passou, no nível do elemento, do processo, da estrutura das transformações. Eu diria, de maneira muito mais pragmática, que, no fundo, minha máquina é boa; não na medida em que ela transcreve ou fornece o modelo do que se passou, e sim na medida em que ela consegue dar do que se passou um modelo tal que permita que nos libertemos do que se passou.

Affonso Romano de Sant'Anna:

O senhor já disse que o hermetismo é uma forma de controle do poder e nisto havia também uma referência à forma obscura do pensamento lacaniano. Por outro lado, tenho sentido no senhor um desejo de escrever um livro tão claro que eu chamaria de projeto mallarmaico de um livro anti-mallarmaico. Então, quando se considera a opacidade do discurso literário versus o discurso da transparência não estaríamos com Mallarmé *(le retour du langage)* e com Borges *(l'hétérotopie)*, privilegiando o mesmo discurso da opacidade, principalmente se considerarmos "com Nietzsche, com Mallarmé, que o pensamento foi reconduzido violentamente para a própria linguagem, para ser único e difícil".

Michel Foucault:

É preciso ressaltar que não endosso sem restrições o que disse nos meus livros... No fundo, escrevo pelo prazer de escrever. O que eu quis dizer sobre Mallarmé e Nietzsche é que houve, na segunda metade do século XIX, um movimento cujos ecos encontramos em disciplinas como a linguística ou

em experiências poéticas como as de Mallarmé, toda uma série de movimentos que tendia a perguntar a grosso modo: "O que é a linguagem?" Enquanto que as pesquisas anteriores tinham sobretudo visado saber como nos servíamos da linguagem para transmitir idéias, representar o pensamento, vincular significações; agora, ao contrário, a capacidade da linguagem, sua materialidade, tornou-se um problema.

Parece-me que temos aí, ao abordar o problema da materialidade da linguagem, uma espécie de volta ao tema da sofística.

E não creio que essa volta, essa preocupação em torno do "ser" da linguagem, possa ser identificada com o esoterismo. Mallarmé não é um autor claro nem pretendia sê-lo, mas não me parece que esse esoterismo esteja forçosamente implicado na volta ao problema da existência da linguagem. Se considerarmos a linguagem como uma série de fatos tendo um determinado estatuto de materialidade, essa linguagem é um abuso de poder pelo fato de podermos usá-la de uma determinada maneira, tão obscura, que vem impor-se à pessoa a quem é dirigida, do exterior, criando problemas sem solução, seja de compreensão, de re-utilização, de retorsão, de respostas, de críticas, etc. A volta ao "ser" da linguagem não está pois ligada à prática do esoterismo.

Gostaria de acrescentar que a arqueologia, esta espécie de atividade histórico-política, não se traduz forçosamente por livros, nem por discursos, nem por artigos. Em última análise, o que atualmente me incomoda é justamente a obrigação de transcrever, de enfeixar tudo isso num livro. Parece-me que se trata de uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões como esta, através de ações políticas, da pintura, da música...